Prof.univ.dr. Nicolae FRIGIOIU

POLITOLOGIE ŞI DOCTRINE POLITICE

Bucureşti 2001

CUPRINS

TEMA NR. 1
PROBLEME TEORETICE ŞI METODOLOGICE ÎN STUDIEREA DOCTRINELOR POLITICE 2

TEMA NR. 2
IDEOLOGIILE POLITICE 10

TEMA NR. 3
FORMAREA ŞI INTEGRAREA POLITICĂ A INDIVIZILOR 28

TEMA NR. 4
DOCTRINA SOCIAL-DEMOCRATĂ 43

TEMA NR. 5
ROLUL ŞI LOCUL VALORILOR RELIGIOASE ÎN CRISTALIZAREA UNOR DOCTRINE POLITICE 83

TEMA NR. 6
FUNDAMENTELE FILOSOFICE ALE DEMOCRAŢIILOR CRE ŞTINE CONTEMPORANE 98

TEMA NR. 7
CULTURILE POLITICE 104

TEMA NR. 8
DOCTRINE POLITICE ROMÂNE ŞTI – ŢĂRĂNISMUL 118

TEMA NR. 9
NAŢIONALISMUL ROMÂNESC ÎN PERIOADA INTERBELICĂ 152

TEMA NR. 10
ANATOMIA UNUI REGIM POLITIC: TOTALITARISMUL 170

TEMA NR. 11
DOCTRINA LEGIONARĂ 181

TEMA NR. 1

PROBLEME TEORETICE ŞI METODOLOGICE ÎN STUDIEREA DOCTRINELOR POLITICE

1. Consideraţii introductive

Aspectele teoretice şi metodologice ale studierii doctrinelor politice în România nu au constituit încă, după ştiinţa noastră, expresia unor preocupări sistematice. Indiferent de încorsetarea ideologică a programelor de învăţământ, de cenzura politică exercitată asupra manualelor şi cursurilor de doctrine politice din perioada 1948-1989, lipsa preocupărilor în această direcţie a însoţit destul de exact drumul lung şi anevoios al constituirii şi recunoaşterii ştiinţelor politice ca discipline autonome, de sine stătătoare în sistemul ştiinţelor sociale şi, pe cale de consecinţă, în învăţământul superior. În plus, coabitarea unor teme de ştiinţe politice în corpusul doctrinar al altor discipline (drept constituţional, teoria generală a statului şi dreptului, filosofie şi sociologie, istorie) a amplificat şi mai mult deruta terminologică, declanşată prin năvălirea bruscă a noilor aparate categoriale şi conceptuale şi de necesitatea asimilării ştiinţelor politice din Occident.
Însăşi programele de învăţământ din sfera ştiinţelor politice reflectă cu destulă exactitate ambiguitatea cu privire la sistemul ştiinţelor politice, la disciplinele de graniţă ca şi cu privire la raporturile şi opoziţiile dintre diferitele discipline. Dacă avem în vedere, de pildă, doar „Istoria gândirii politice“ şi „Istoria doctrinelor politice“ sau raporturile dintre „Politologie“, „Sociologie politică“ şi „Filosofie politică“ ne dăm seama de labilitatea frontierelor epistemologice dintre ele ca şi de necesitatea delimitării teoriilor, metodelor şi tehnicilor de investigaţie şi, pe această bază, de necesitatea conferirii unui statut epistemologic clar fiecăreia. În aceste condiţii, nu este de mirare proliferarea discursului ideologic cu rol compensator şi nu numai. La ce bun o muncă sisifică pentru construcţia arhitectonică a unei doctrine sau pentru înţelegerea nivelurilor ei (politic, economic, juridic, moral etc.), când este mult mai uşor să preiei fetişurile ideologice impuse de presiunea unilaterală a paradigmelor de import. Nu este greu, în aceste condiţii, ca forma să se confunde cu conţinutul. Este suficient să pronunţi „Numele“, în baza intenţionalităţii acestor ideologii, şi realitatea se va plia, supusă ca o felină, în faţa Dorinţei. Dar această mentalitate magică, preponderentă în România postdecembristă, ascunde şi ceva mult mai grav, pa lângă oportunismul academic. Ea ascunde teama de a nu deveni ridicoli, conştiinţa de a fi de „bon-ton“ în raport cu moda predominantă, impusă prin validare consensuală tacită, de „patologia normalităţii“. Succesului asigurat prin însuşirea şi propagarea unor astfel de reţete îi corespunde recunoaşterea qvasi oficială a valorii şi a statusului derivat din această recunoaştere. Între timp, realitatea, habitatul uman rămân nemodificate pentru că alternativele de schimbare a ordinii sociale şi politice, în virtutea implementării unui nou sistem de valori, sunt practic, inexistente.
Gândirea politică este rezultatul prelucrării procesului cumulativ de cunoştinţe despre viaţa politică la un moment dat. De gradul şi calitatea prelucrării acestei informaţii, produsul va fi o gândire politică primară (idei elementare), rezultate din observarea sau trăirea directă a universului politic. Această gândire politică este strâns dependentă de nivelul atitudinal şi afectiv care se întâlneşte în culturile parohiale şi de supunere. Calitatea ei se diferenţiază însă în funcţie de aria şi calitatea informaţiei, de propria capacitate de percepţie ca şi de prelucrarea specială a informaţiei acumulate cu ajutorul unor tehnici şi metode speciale. Acest rezultat al gândirii politice ar corespunde nivelului intelectual şi apreciativ al culturii politice.

Reluând distincţia dintre „ideile aristocratice“ şi „ideile democratice“, prezentă în unele „Istorii ale ideilor politice“ s-ar părea că „ideile democratice“ sunt cele care se bucură de o largă adeziune din partea maselor, ele găsind în mentalitatea populară un sprijin pentru manifestarea trendurilor politice ale unei comunităţi. În schimb, ideile aristocratice ar fi apanajul unor elite intelectuale având un înalt grad de abstracţie şi un grad redus de circulaţie. Dar ceea ce împiedică transformarea lor în idei democratice nu este, credem noi, complexitatea intelectuală ci lipsa lor de deschidere spre universalitatea aspiraţiilor unei comunităţi, lipsa lor de aderenţă la spiritul timpului şi incapacitatea lor de înrădăcinare şi rodire în orizontul de aşteptare al comunităţilor.
Din cele de mai sus se poate aproxima o schiţă primară a temei pusă în discuţie: raportul dintre ideile politice, teoriile, doctrinele şi curentele politice, pe de o parte; dintre acestea şi teoriile, doctrinele şi curentele aparţinând altor ştiinţe sociale, pe de alta. Dacă „ideea“ şi „gândirea“ sunt termeni neutri şi generali conceptele de „doctrină“, „ideologie“ şi „teorie“ au căpătat contururi noţionale destul de labile în gândirea politică şi economică occidentală; aplicarea lor nediscriminată este sursă de confuzii. Deoarece „orice teorie presupune o explicaţie de ansamblu care leagă între ele o serie de generalizări“, Gaston Bouthoul[1] deduce că, în timp ce teoriile nu pot decât să privească trecutul, „doctrinele stabilesc, mai mult sau mai puţin coerent, o conexiune între trecut şi viitor. Ele sunt *normative* şi *incitative* şi vor să demonstreze calea care trebuie urmată. Ele sunt şi prospective, adică fac eforturi să-şi reprezinte viitorul şi prin supoziţiile şi predicţiile lor fixează reguli de acţiune şi propun obiective viitoare“[2].
Un alt mare specialist în sociologia politică, Marcel Prélot, insistă şi el în diferenţierea dintre *idei, teorii şi doctrine*. Pentru Prélot, „*doctrina* ar comporta o judecată asupra faptelor şi este însoţită de proiecte de reformă în desfăşurare; teoria corespunde sistematizării obiective a observaţiilor, interpretării lor şi în măsura posibilului, generalizării şi explicării lor“[3]. În ce priveşte domeniul disciplinelor politice, Prélot mărturiseşte preferinţa sa pentru termenul „idee“, mai adecvat la studiul de graniţă ca şi la accepţiile controversate încă ale politicului: „Noi acceptăm termenul în sensul mai general de reprezentare în spiritul uman a unui fenomen determinat şi fenomenul considerat aici este cel politic“[4]. Pentru Prélot, particularitatea ideilor politice constă în faptul că ele sunt „construcţii intelectuale care vizează statul ca societate politică şi ca guvernare ca şi fenomenele care derivă de aici“[5]. Într-o lucrare clasică, Ch. Gide şi Ch. Rist operează o distincţie fundamentală între teorie şi doctrină, cu valabilitate şi în sfera ştiinţelor politice: „Teoria constituie sinteza observaţiei. Teoria se situează pe tărâmul cunoaşterii pozitive. Ea constă, înainte de toate, din constatarea faptelor pe care o depăşeşte pentru a proceda la aplicarea lor. Ea utilizează, în acest scop, ceea ce se numeşte în logica ştiinţelor ipoteze care, verificate, devin legi. În consecinţă, teoria se aplică ansamblului faptelor nu numai constatateşi ordonate, dar şi explicate şi organizate“[6].
Ca şi teoria, doctrina examinează fenomenele dar, spre deosebire de acestea, ea le apreciază, acceptându-le sau refuzându-le, în funcţie de un ideal imanent statului sau trancendenţei. Doctrinele judecă faptele şi arată căile de urmat pentru a asigura fericirea cetăţenilor sau puterea statului. Din această perspectivă, doctrinele presupun o funcţie normativă implicită întrucât ele oferă alternative la ordinea politică şi socială, considerată perfectibilă sau înlocuibilă. Prin urmare, lor le este inerentă o finalitate etică deoarece, la fel ca şi ideologiile, dar în mod indirect alternativele propuse de ele la ordinea socială existentă au ca fundal conştiinţa superiorităţii proiectului lor societal.
Distincţia dintre curent şi doctrină este funcţie de intenţionalitatea, de finalitatea etică a acesteia din urmă. Ca ansamblu de idei, teze, enunţuri politice, structurate logic, o doctrină propune o alternativă la ordinea politică iar factorul propulsiv care incită la acţiune pentru traducerea în viaţă a acestei alternative, considerată superioară, este ideologia. Cei care profesează o anumită doctrină politică recunosc superioritatea sistemului ei de valori, promovat de ideologie şi o fac, de regulă, prin afilierea la un partid politic ai cărui membri, de obicei, sunt. În felul acesta, partidele agregă şi impulsionează spre soluţionare interesele dominante ale grupurilor care se întâlnesc şi se recunosc în ideologia partidului respectiv.

Spre deosebire de doctrină un curent este mai vast, atât în timp cât şi în spaţiu. El reuneşte o multitudine de şcoli, de teorii şi de doctrine. Graniţele lui nu sunt circumscrise ideologic, ci tematic, iar sistemul de valori pe care se sprijină este reliefat nu atât de reperele ideologice ale acţiunii cât de un fond aperceptiv general-uman. Astfel, curentul liberal cuprinde o multitudine de doctrine, de şcoli şi teorii liberale din epoci şi ţări diferite. Indiferent de apartenenţa politică, de poziţia de clasă, de aderenţa la un model de dezvoltare sau altul, de gradul de specializare sau de pregătire profesională, autorii grupaţi în curentul liberal au o notă comună: preocuparea pentru asigurarea libertăţii individuale în condiţiile legii şi importanţa acestei probleme pentru modernizarea economică şi politică.

Momentul transformării curentului politic socialist, de exemplu, în doctrină politică poate fi uşor circumscris în timp, în acea piatră de hotar care a marcat istoria politică a Europei şi anume apariţia unui nou partid în sistemul politic. Cauzele pot fi şi ele relativ uşor individualizate: lupta pentru drepturi economice şi sociale; maturizarea condiţiilor pentru articularea şi agregarea intereselor specifice de grup; existenţa unei ideologii politice care se dezvoltă odată cu metamorfozarea curentului în doctrină. Ca şi teoria, doctrina examinează faptele dar, spre deosebire de aceasta, ea le apreciază, acceptându-le, refuzându-le, în funcţie de un ideal imanent statului sau grupării politice. Ca şi curentele, doctrinele stabilesc o puncte de legătură între trecut şi viitor prin prisma prezentului. Dar în doctrine factorul ideologic îşi face simţită prezenţa într-un mod activ, în sensul că dinamizează şi intenţionalizează diferitele componente ale sale.

Raportul dintre doctrină şi ideologie subsumează, în sens larg, raportul dintre formă şi conţinut în gândirea politică. Conţinutul reprezintă substanţa reflecţiei politice propriu-zise, iar forma discursul ideologic care unifică toate etajele doctrinei: politic, social, economic, juridic etc., ca alternativă posibilă la ordinea actuală. Dacă principiile care alcătuiesc corpusul doctrinar tind să se universalizeze, în schimb, forma tinde să se naţionalizeze, deoarece ea este condiţionată de elementele vieţii naţionale, de stilul şi mentalitatea epocii. De exemplu, doctrina politică a liberalismului se prezintă în forme diferite în contexte socio-politice şi culturale diferite. Una este doctrina politică a liberalismului în Anglia, alta în Franţa şi altfel se prezintă ea în Europa de Sud-Est, unde şi aici se observă diferenţieri substanţiale între liberalismul din România, Polonia sau Cehoslovacia. O doctrină politică poate să se schimbe atât ca urmare a aprofundării principiilor sale constitutive cât şi în virtutea unor solicitări noi ale mediului, deci apariţiei unor noi vectori ai acţiunii politice. Ceea ce s-a şi întâmplat în România prin transformarea şi unificarea curentelor filoagrariene în doctrina politică a ţărănismului. În cazul sintagmei „doctrină politică" determinativul „politic" adaugă conceptului generic de „doctrină" referinţa la voinţa evidentă a unei comunităţi de a urmări un interes comun. Determinările eterogene ale socialului se topesc în substanţa specifică a politicului prin intermediul acţiunii comune şi conştiente prin care o clasă socială trimite spre instanţele puterii politice interesele sale spre soluţionare. Convergenţa intenţională a unui sistem de norme şi valori într-un proiect transformativ se verifică şi în cazul doctrinei ţărăniste.

Din punct de vedere descriptiv, doctrina sintetizează în sine trei momente indisolubile: primul social-istoric, al doilea doctrinar-ideologic şi al treilea politic. În primul rând, o doctrină politică nu se poate eschiva de la diagnosticarea obiectivă a situaţiei în care se găseşte o societate dată: natura problemelor ei, nivelul de dezvoltare, tendinţele noi etc. Este punctul de plecare necesar pentru orice teoretizare cu privire la elaborarea formei de organizare şi conducere. Acest prim moment ar trebui să fie o interpretare obiectivă a datelor şi faptelor reale ca şi o cercetare a cauzelor acestor fenomene, a semnificaţiei lor actuale şi a perspectivelor pe care evenimentele observate le poartă în sine. O astfel de muncă de interpretare sau de conceptualizare se realizează, având în spate un *background* valoric, un model prezumat a fi superior celorlalte. În cadrul doctrinelor politice, interpretarea ideologică a configuraţiei social-politice a unei epoci nu reprezintă un scop în sine. Din această interpretare îşi extrage ideologia combustibilul săi incitativ şi justificativ, afirmarea superiorităţii valorilor propuse de ea şi, de aici, orientarea spre practică, spre acţiune. Ajungem

astfel la al treilea moment, cel politic sau tehnic-operaţional. El este construit din concluzii concrete, din operaţiunile care se profilează din analiză. Abstracte şi în curs de conturare în momentul ideologic ele devin operaţionale în momentul politic. Desigur, este clar că acest al treilea moment constituie verificarea celorlalte două precedente, ca o concluzie care verifică corectitudinea premiselor. Dacă modelul politic propus se dovedeşte inadecvat, incapabil să soluţioneze problemele comunităţii, această insuficienţă denunţă prin sine însăşi viciul premiselor de la baza analizei socio-istorice, a interpretării ideologice sau a ambelor momente.

Din cele de mai sus derivă necesitatea elaborării unor criterii metodologice de care cercetătorul trebuie să ţină seama în studierea doctrinelor politice:

— *criteriul istoricităţii*, de care va fi vorba mai pe larg în subcapitolul următor. Strâns legată de acest criteriu este şi critica prezenteismului şi anume a tendinţei de a aprecia şi interpreta realităţile politice din trecut prin prisma sistemului de valori al epocii contemporane. De exemplu, nu putem interpreta şi înţelege ideile politice ale cronicarilor moldoveni sau ale teologilor medievali prin sistemul de valori al democraţiei contemporane.

— *criteriul obiectivităţii* reprezintă analiza şi interpretarea unei doctrine în funcţie de rezultatele sau de consecinţele ei în planul dezvoltării sociale, al formării culturii politice. Ea presupune detaşarea afectivă, „sine ira et studio“, eliberarea de partizanatul ideologic în procesul analizei. De exemplu, „nostalgicii“ comunişti vor aprecia doctrina partidului unic în funcţie de afilierea partizană şi de avantajele personale avute în perioada dictaturii şi nu în funcţie de efectele negative ale doctrinei. Din acest criteriu derivă două subcriterii cu un rol la fel de important şi interpretarea şi aprecierea obiectivă a doctrinelor politice.

— *subcriteriul contextualizării (localizării)* presupune înţelegerea unei doctrine politice în funcţie de condiţiile specifice care au prezidat la apariţia ei. Avem aici în vedere nivelul de dezvoltare politică şi economică al societăţii respective, modelul cultural existent, structura geopolitică, valorile socio-politice care coagulează în doctrină un trend sau un ideal al schimbării. De exemplu, doctrinele „comunalismului african“, ale „negritudinii“, doctrinele „socialismului asiatic“, doctrinele „subdezvol-tării“ din America Latină nu pot fi înţelese fără cunoaşterea condiţiilor socio-istorice care le-au generat. De aici derivă acuzaţia de „eurocentrism“ adusă Occidentului, în sensul că interpretează condiţiile specifice ale Lumii a Treia (cele trei continente) în funcţie de paradigma dominantă a ştiinţelor sociale din Europa de Nord şi SUA care s-a cristalizat în jurul unor valori şi mentalităţi specific europene precum individualismul şi raţionalismul.

— *subcriteriul concordanţei* dintre teorie şi practică este indicatorul cel mai obiectiv al utilităţii sociale a unei doctrine. Schimbările induse în sistemul social global prin aplicarea unui program guvernamental inspirat din doctrina liberală poate reprezenta proba indubitabilă a succeselor înregistrate în modernizarea economică a României interbelice.

— *criteriul autonomiei relative a politicii/politicului*. Elaborarea unei doctrine politice nu se relizează *in vitro*. Există determinări complexe şi eterogene asupra politicului care cer drept de cetate în construcţia unei doctrine. Sistemul de interese şi nevoi ale unei epoci, presiunea economicului, ideile filosofice şi morale, valorile culturale nu pot să nu influenţeze intenţionalitatea unei doctrine politice.

2. Spaţiu şi timp în configurarea doctrinelor

Relaţia gânditorului politic faţă de istorie este funcţie de realitatea social-politică a timpului său, în sensul că nici un fapt istoric nu apare ca aparţinând numai trecutului. Istoria, ca spaţiu ce uneşte evenimentul şi conştiinţa, reprezintă unitatea dintre eveniment şi sens. Ea este locul evenimentelor sau câmpul de desfăşurare a istoricităţii, spaţiul temporal care circumscrie prezenţa a ceva trăit, devenit sau imemorial.

Legat astfel de conştiinţă şi de prezenţa evenimentului, centrul de greutate a istoriei politice se va deplasa întotdeauna dinspre trecut spre prezent. Ea nu va fi ştiinţa despre un trecut în sine, eleatic,

obiect de pură memorie. Căci acest trecut în sine nu ar putea fi decât locul evenimentelor absolute; or, legătura dintre conştiinţa istoricităţii şi a libertăţii ia naştere tocmai din depăşirea acestui trecut în sine.
Aşadar, nu va exista eveniment trecut decât raportat la prezentul conştiinţei, şi nu la momentul punctiform şi fără relief care marchează prezentul unui timp liniar. Prezentul devine mai dens prin conştiinţa istoricităţii, formă subtilă a prezenţei, şi prin evenimentul ce ni se impune prin prezenţa sa, fie cotidiană, fie a unui trecut reluat mereu de către conştiinţă; în acest ultim caz, evenimentul trecut păstrează în prezent o putere de iradiere şi de modelare permanentă, care determină conştiinţa să-l recunoască în continuare şi să-l perceapă ca un eveniment. Tot ceea ce omul poate retrăi din trecutul său ca un adevărat eveniment, tot ceea ce va fi în măsură să reia, să-şi reprezinte, să „repete", constituie istoria sa şi realitatea istoriei. Această istorie, fără a fi o realitate substanţială, transcendentă omului, va avea, totuşi, exact atâta „realitate" obiectivă ca şi evenimentul al cărui caracter esenţial este de a irupe în conştiinţă.
Evenimentul cel mai real este acela care se impune cel mai mult conştiinţei ca un centru organizator al devenirii istorice. Forţa sa de irupţie înseamnă însăşi propagarea sa, care ordonează istoria pentru noi şi îi conferă semnificaţia sa. Într-adevăr, evenimentele reprezintă realitatea istoriei, îi suportă raţionalitatea şi îi dau sensul. Semnificaţia istoriei nu este în afara evenimentelor, şi dacă istoria are un sens, aceasta are loc când unul sau mai multe evenimente centrale configurează o tendinţă în succesiunea lor, dau un sens istoriei.
Astfel, gândirea politică percepe sensul unui eveniment dincolo de simpla succesiune a generaţiilor în timp. Antinomia prezent-trecut, cu accentul pus cu precădere pe calitatea unui trecut exemplar în imaginea lui mitică, împrumută cadrul existenţial al epocilor imemoriale, pe care îl umple cu sensul evenimenţial, aşa cum este perceput pe plan subiectiv.
Dacă în general istoria capătat pentru noi o semnificaţie unică, este pentru că o realitate centrală recunoscută ca eveniment o domină şi o polarizează, fie că este vorba de domnia lui Ludovic al XIV-lea, de victoria lui Napoleon la Tilsit sau de prăbuşirea unui regim politic. Dacă, în schimb, sensul îşi păstrează valoarea de şoc pentru conştiinţă, el va fi mereu reluat, pentru că neîncetat el va manifesta asupra noilor evenimente şi asupra prezentului o forţă organizatoare nouă, un sens reînnoitor. Astfel, se întâmplă ca evenimentul organizator să rămână acelaşi de-a lungul secolelor; el se relevă purtătorul şi dătătorul de sens inepuizabil: noile evenimente ale prezentului îi vor trimite apeluri, cărora le va răspunde totdeauna prin noi semnificaţii. Acestea vor fi neîncetat reinterpretate sau reconfirmate, mereu reluate, ca şi evenimentul ce le conţine.
Timpul istoric se va transforma în timp psihologic cu nucleuri dense, cu un centru sau cu mai multe centre: acestea vor fi tocmai evenimentele cruciale din care iradiază sensul în toate direcţiile, atât către trecut, cât şi spre viitor, prin care se explică continua retroacţiune a prezentului faţă de trecut şi anticiparea profetică. Istoria socială este locul acestor sensuri întretăiate (interferenţa lor determină relativa lor contingenţă), care nu se unifică automat într-un sens global dat sau definitiv.
Istoria gândirii politice este văzută astfel ca mişcare dialectică între eveniment şi istoricitate umană şi ca dialog al evenimentelor între ele, reliefând valorile politice şi comportamentele sociale, şi prin aceasta determinând fundamentul şi sensurile evoluţiei.
Prin urmare, istoria gândirii politice nu este o succesiune lineară de idei şi evenimente, adunate pe axa continuă a duratei pe epoci, perioade, domnii, popoare etc. Ea nu este un muzeu imaginar al istoriei, unde ideile şi evenimentele să se ordoneze în răcliţe frumos împodobite, după criterii de clasificare străine de spiritul imanent al devenirii.
Dacă înţelegerea istorico-politică ţine de datele de mai sus, interpretarea personală a evenimentelor plăteşte şi ea tribut situaţiei contemporane politologului sau istoricului. Ambii caută în continuitatea evenimentelor, înţelegerea determinismelor complexe ale progresului cu toate ramificaţiile lui: schimbare, dezvoltare, devenire, evoluţie şi maniera în care acestea se structurează în câmpurile semnificante ale doctrinelor politice. Există o acţiune reciprocă între substanţa realităţilor evocate şi lumea contemporană în care trăieşte şi simte istoricul, inspiraţia fecundându-le deopotrivă. Pentru

că istoria gândirii politice, variantă a istoriei sociale, nu poate evolua şi construi decât în strânsă legătură cu ceea ce autorul simte şi aspiră în lumea lui, în idealurile, suferinţa şi zbuciumul ei, ceva din aceste convulsii se vor fi cristalizat în întoarcerea spre lumea ideală a unui trecut reprezentativ. Procesul psihologic de percepere a realităţilor politice se explică la fel de bine ca şi în cazul istoriei umane generale: trecutul nu este un trecut pitoresc, mort în sine ci trăieşte în perpectiva istorică a evoluţiei de la individual la legităţile existenţiale ale colectivităţii, într-un spaţiu structurat de satisfacerea nevoilor colective.

Contradicţia dintre filosofia istoriei şi filosofia culturii în interpretarea evenimentelor şi proceselor istorice din cadrul unei epoci ţine de efortul de a oferi o explicaţie raţională valorii istorice a evenimentului, de a-i sacrifica contingenţa pentru a-l absorbi în atemporalitatea unei ordini raţionale şi eterne. Vizând permanenţele unor valori social-politice, această contradicţie validează, de pildă, contradicţia din istoria culturii europene, dintre filosofia greacă păgână şi creştinism. Filosofia greacă, anistorică în esenţă, preocupată să descopere raţiunea, necesitatea şi ordinea, s-a ciocnit de eveniment şi a încercat să-i anuleze valoarea istorică. Cu creştinismul, eternitatea nu mai deţine monopolul asupra istoriei, pentru că sensul istoric însuşi s-a încarnat într-o istorie ce va deveni reală de-acum înainte (istoria mântuirii oamenilor prin apariţia Fiului lui Dumnezeu). De-abia în secolul Luminilor, filosofia istoriei va încerca să reconcilieze contingentul istoric în zeificarea raţiunii. Ea nu va anula evenimentele într-o eternitate atemporală ci, ordonându-le pe axa unui progres linear, le va reabsorbi în unitatea ipostaziată a unei istorii totalizatoare, pe care o va invoca pentru justificarea faptelor umane.

Ceea ce uneşte timpul fizic de timpul istoric este o anumită sensibilitate intuitivă a istoricului de a se transporta prin ipoteze într-un alt prezent; epoca pe care o analizează este considerată de el prezentul referirilor, centrul perspectivei temporale. Există un viitor al acestui prezent, compus din speranţa, ignoranţa şi teama oamenilor de atunci şi nu din ceea ce ştim noi că s-a întâmplat. Însă există şi un trecut al acestui prezent, compus din amintirile oamenilor de altădată şi nu din ceea ce ştim noi despre trecutul lor. Or, acest transfer într-un alt prezent, care aparţine subiectivităţii scriitorului, nu este altceva decât o imaginaţie vizionară, când un alt prezent va fi înfăţişat din nou, readus din străfundurile istoriei, din alte vremuri. Este o qualite maîtresse, posedarea capacităţii de apropiere a trecutului istoric, redând în acelaşi timp distanţa istorică, mai mult, constituind în sufletul cititorului conştiinţa unei distanţări, de profunzime în timp.

Ceea ce politologul vrea să explice şi să facă înţeles în ultimă instanţă este instituirea politicului. Trecutul de care ne-am îndepărtat este trecutul unor comunităţi umane din care ne tragem. La distanţa în timp se adaugă şi perspectiva specifică ştiinţelor antropologice. Caracterul uman inepuizabil al trecutului impune sarcina cunoaşterii lui posibile şi prin modalităţi specifice gândirii politice. Trecutul, anticipat printr-un efort de simpatie, este mai mult decât un simplu transfer imaginar într-un alt prezent, este un transfer ipotetic într-o altă viaţă a omului. Această simpatie atrage imaginaţia istoricului printr-o afinitate electivă faţă de lumea analizată. Momentul în care gândirea politică căpătăt o configuraţie relevantă este atunci când, în ciuda distanţării în timp, începem să înţelegem sistemul de valori al comunităţilor de altădată. Această intuiţie a valorilor, care în cele din urmă rămâne singura posibilitate de cunoaştere a oamenilor accesibilă nouă, în lipsa posibilităţii de a retrăi ceea ce au simţit şi gândit ei, nu este posibilă fără ca gânditorul să nu fie interesat vital de aceste valori şi să aibă faţă de ele o profundă afinitate. El a trebuit să admită în mod ipotetic idealurile lor, ceea ce a constituit o premisă a înţelegerii acestei problematici. Această necesitate gneoseologică de transfer în timp într-o altă subiectivitate adoptată ca centru al perspectivei se datorează şi situaţiei speciale a gânditorului. Aparţinând aceleiaşi culturi, în care trecutul este acela al epocii contemporane lui, dar şi în care oamenii din trecut fac parte din aceeaşi umanitate, gândirea politică reprezintă una din formele culturale în care ei repetă apartenenţa lor la aceeaşi cultură, umanitate şi comunitate. Fiind un dialog al comunicării dintre conştiinţe, animată în aceeaşi măsură de o voinţă a înţelegerii şi a cunoaşterii, gândirea politică a dus, aduce şi va aduce o contribuţie remarcabilă la cunoaşterea fenomenului uman.

Dintre toate senzaţiile timpului, paramnezia este sentimentul unei mari intensităţi a memoriei afective, care combină convingerea de a fi fost martor sau autor al unui eveniment cu certitudinea contradictorie de a nu fi fost niciodată prezent la faţa locului. Efectul paramneziei cauzează o emoţie intensă, care pare să conste în perceperea unei schimbări bruşte în poziţia relativă a trecutului şi a prezentului, ca şi cum cele două dimensiuni ale timpului, de obicei separate în reprezentările noastre, s-ar vedea dintr-o dată simultane fără a pierde, totuşi, nimic din calitatea lor proprie. Resurecţia imaginilor sensibile propriu-zise despre timp este invariabil asociată cu un fenomen mnemonic de un tip diferit, dar complementar, memoria emoţiilor sau amintirea afectivă. Memoria simţurilor păstrează aspectul lucrurilor, în detaliul lor, în structura lor aparentă.

La istoricul politic, un lanţ de cinestezii şi sinestezii îmbină până la organic sentimentul trecutului şi al devenirii prin intermediul unor mobiluri sublimate prin medierea, în special a intereselor. Fiecare spaţiu, cu componentele sale calitative, sacrale, este şi el, în mare parte, produsul unui timp care a lucrat într-însul. Implicând ideea ontologică de geneză, factorul temporal poate fi acum mutat în perspectiva trecutului şi sub formă de noi spaţii, ca urmare a interacţiunii lor probabiliste în cunoaşterea realităţii. Iar acel timp întipăreşte concomitent în noul spaţiu amintiri de demult care leagă trecutul cu prezentul unei determinări spaţiale date.

Examinarea coordonatelor lumii istorice: spaţiu, timp şi memorie afectivă ne relevă trecerea de la prezentul situaţie la un timp integrator al totalităţii, numită comunitate umană. Timpul, raportat la momentul prezentului, devine istorie. Spaţiul se extinde şi el sub presiunea necesităţii de a soluţiona problemele vitale. Ceea ce le uneşte este tocmai încorporarea lor afectivă la un model al lumii şi al vieţii, pe baza unor diferite moduri specifice de a percepe timpul şi schimbarea în destinele lor.

Chiar şi teoria marxistă consideră cunoaşterea trecutului şi a viitorului dependente de „exacta înţelegere a prezentului". Marx situează în interiorul gândirii sale politice momentul istoric; „de fapt, oamenii fac propria lor istorie, dar nu o fac din propria lor voinţă, deşi în condiţii deja imediat date şi transpuse. Tradiţia tuturor generaţiilor planează ca o obsesie asupra gândirii celor vii"[7]. Inaugurând o nouă metodă în studiul formaţiunilor social-economice, Marx şi Engels se vor opune tendinţelor menite să menţină o separare absolută sau antinomie între natură şi istorie, şi deci între modalităţile respective ale cunoaşterii lor. Ambele aparţin mai curând aceleiaşi lumi, a cărei unitate cognitivă se bazează pe practică: „atâta timp cât există oameni, istoria naturii şi istoria oamenilor se condiţionează reciproc"[8]. Lui Feuerbach, Marx şi Engels îi reproşează „că lumea sensibilă (...) nu este un lucru dat imediat de eternitate, mereu egal în sine însuşi, ci produsul istoric (...), rezultatul activităţii unei întregi serii de generaţii dintre care fiecare s-a sprijinit pe spatele precedentei"[9].

Explicaţia valorică a acestei evoluţii nu mai poate fi satisfăcută prin succesiunea unor entităţi de complexitate crescândă, într-o cronologie nudă. În procesul cunoaşterii diacronice, momentul logic şi momentul temporal se întrepătrund simultan: transformarea întregului este vizibilă atât la nivel sincronic, cât şi la scară evolutivă.

Ruptura dintre teorie şi istorie constituie punctul de plecare al interpretărilor structuraliste contemporane în ştiinţele umaniste. Transferul metodei structuraliste din lingvistică în ştiinţe sociale a readus în discuţie eficienţa metodologiilor de cercetare analitico-structurală şi istorico-genetică din domeniul istoriei cu fertile sugestii de muncă pentru capitolul de faţă. Louis Althusser, Claude Levy Strauss, Michel Foucault au confruntat exigenţele gneoseologice în cunoaşterea proceselor istorice, studiate retrospectiv, plecând de la niveluri din ce în ce mai avansate. Reelaborarea rezultatelor până la zi, oferită de procesul gândirii, le face „mai concrete" în sens hegelian, mai bogate în conţinut.

După Althusser, unitatea dialectică dintre structură şi procesul creativ se rezolvă în realitatea obiectivă în favoarea structurii. Fundamentând o interpretare structuralistă a lui Marx, Althusser afirmă că poate deduce din *Capitalul* „abolirea oricărei origini şi a oricărui subiect"[10] iar într-un alt loc, într-un mod şi mai explicit, precizează: „De la Marx încoace ştim că subiectul uman, eul economic, politic şi filosofic nu este „centrul" istoriei or, spre deosebire de filosofii iluminişti şi chiar de Hegel, ştim că istoria nu are un „centru", ci o structură"[11] (...). Însă prioritatea

metodologică a sincroniei (structurii) asupra diacroniei (istoriei) înseamnă cu necesitate că problemele concrete suferă din principiu o reducere şi o depreciere. Este evident că în *Capitalul* Marx se serveşte de o metodă simultan istorico-genetică şi analitico-structurală. El analizează structura societății capitaliste, dar demonstrează în acelaşi timp că aceasta este rezultatul unui proces istoric rezultat el însuşi destinat să fie depăşit la rândul lui de dezvoltarea istorică. Marx defineşte materialismul istoric „produs conştient al mişcării istorice", ceea ce nu înseamnă că cunoaşterea coincide cu descrierea obiectului său într-un proces cronologic linear. Combătând ontologia hegeliană atemporală, Marx evidențiază istoricitatea lumii materiale prin studiul multiplelor meditații istorico-naturale şi istorico-sociale din totalitatea datelor concrete.

NOTE

1. Gaston Bouthoul, *Sociologie de la politique*, Paris, P.U.F., 1965, p. 96.
2. *Ibidem*, p. 97.
3. Prélot Marcel, *Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz, 1970, ediția a IV-a, p. 2.
4. *Ibidem*.
5. *Ibidem*.
6. Ch. Gide, Ch. Rist, *Istoria doctrinelor economice, de la fiziocrați până azi,* Bucureşti, Editura Casei Şcoalelor, 1926, p. 3.
7. K. Marx, F. Engels, *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, în: K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 8, Bucureşti, Editura Politică, 1960, p. 119.
8. K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, în: K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Editura Politică, 1958, p. 18.
9. *Ibidem*.
10. Louis Althusser, *Comunicare la cel de-al IX-lea Congres hegelian*.
11. Louis Althusser, *Freud und Lacan*, Berlin, 10, 1970.

CUVINTE-CHEIE

Doctrină, teorie, idei politice, curent politic, sens, semnificație, eveniment, univers politic, spațiu şi timp, gândire politică.

ÎNTREBĂRI

1. Ce înțelegeți prin doctrină politică?
2. Ce diferențe sesizați dumneavoastră între doctrină şi teorie politică? Dar între doctrină şi curent politic?
3. Care sunt notele constitutive ale conceptelor de sens şi eveniment istoric?
4. Explicați modalitățile în care spațiul şi timpul istoric structurează configurarea doctrinelor politice.

TEMA NR. 2

IDEOLOGIILE POLITICE

1. ***Ambiguităţile semantice ale conceptului de ideologie***

Spre deosebire de polisemantismul unor concepte-cheie din câmpul ştiinţelor social-politice (precum democraţia sau libertatea, de exemplu) care au o vechime milenară, termenul ideologie are o vârstă de mai puţin de două sute de ani. Apariţia şi apoi consacrarea lui definitivă reprezintă încununarea firească a maturizării unui curent de gândire — iluminismul care prin laicizarea valorilor şi fetişizarea raţiunii la rang de lege universală credea că poate crea o lume în care pasiunile şi dorinţele umane să-şi găsească o împlinire în conformitate cu dreptul omului la fericire. Această omnipotenţă a raţiunii de a crea o lume nouă prin descoperirea legilor care acţionează în natură şi în cadrul societăţilor umane pe baza facultăţii de a gândi a dus la încrederea omului în forţele sale proprii, la credinţa că progresul social era implacabil, prin dezvoltarea cunoaşterii, ceea ce a constituit prima configuraţie semantică a conceptului: *transformarea ideilor în credinţe, în repere esenţiale ale acţiunii umane*.Termenul „ideologie“ a fost creat în 1789 de Antoine Destutt de Tracy, unul din filosofii pe care Convenţia revoluţionară îi însărcinaseră cu conducerea nou creatului Institut Francez, special pentru a răspândi ideile iluminismului. Institutul s-a bucurat pentru puţin timp de patronajul lui Napoleon, care a devenit membru de onoare înaintea Concordatului său cu Biserica şi a cezarismului crescând care au cauzat o rupere a relaţiilor.În „Elements d'ideologie“, scrisă între 1801 şi 1805, de Tracy propunea o nouă ştiinţă a ideilor, o ideologie, care ar fi baza tuturor celorlalte ştiinţe. Respingând conceptul de idei înnăscute, de Tracy explica modul în care ideile noastre sunt bazate pe senzaţii fizice. O explicaţie raţională a originii ideilor, eliberată de prejudecăţile religioase sau metafizice, ar constitui fundamentul pentru o societate dreaptă şi fericită. Aceasta deoarece investigarea ideilor individuale ar demonstra originea lor comună în trebuinţele şi dorinţele umane, acel cadru legal reglator al societăţii pe baze naturale.Deşi la originea sa conceptul de ideologie era considerat progresist, în concepţia lui Napoleon el a căpătat sensuri peiorative. Pe măsură ce guvernarea sa evolua către un imperiu susţinut de către o religie stabilită, critica ideologilor liberali şi republicani era inevitabilă. Aceştia din urmă constituiau o parte din cei pe care i-a învinuit Napoleon după retragerea de la Moscova.„Ideologia, această metafizică nebuloasă, este cea care, prin cercetarea subtilă a primelor cauze, doreşte să stabilească pe această bază o legislaţie a popoarelor, în loc de a-şi obţine legile din ştiinţa inimii umane şi a lecţiilor istoriei, pe care trebuie să le atribuim nenorocului dreptei noastre Franţe.“[1]Oscilaţiile între conotaţiile pozitive şi negative vor fi caracteristice pentru întreaga istorie a conceptului de ideologie. Astfel, „în epoca lui Na-poleon..., «ideologia» ajunge să însemne virtual orice credinţă de tip repu-blican sau revoluţionar, adică orice credinţă ostilă lui Napoleon însuşi.“ [2]Ideologiile sunt, în general, credinţe de grup pe care indivizii le asimilează prin procesele de socializare; mulţi oameni primesc o ideologie prin identificarea cu un grup social sau prin distanţarea faţă de acesta.2. Ele se transformă în argumente: ele sunt menite să convingă şi să contracareze concepţiile rivale.3. Ele afectează în totalitate unele din valorile majore ale vieţii.4. Ele cuprind programe pentru schimbarea sau conservarea ordinii politice; pentru apărarea, reformarea sau abolirea unor instituţii social-politice.5. Ele sunt, în parte, raţionalizări ale intereselor de grup — dar nu în mod necesar interesele tuturor grupurilor care le îmbrăţişează.6. Ele sunt normative, etice, moralizatoare în ton şi în conţinut.7. Ele sunt, inevitabil, părţi ale unui sistem de credinţe mai vast şi împărtăşesc proprietăţile structurale şi stilistice ale acestui sistem.8. Ele au un corp de documente

sacre (Constituţii; Declaraţii ale Drepturilor; manifeste; programe) şi eroi (părinţi fondatori; unificatori; salvatori; profeţi şi înţelepţi; mari interpreţi şi autori).9. Toate ideologiile, ca toate celelalte credinţe, implică o teorie a cauzei şi a efectului în lume, precum şi o teorie despre natura umană (bună sau rea; perfectibilă sau nu).În ce priveşte raportul ideologiilor cu sistemele de credinţe pozitive sau normative, prezente în orice societate, ideologiile ar fi o variabilă a acestora. În raport cu viziunile despre lume, ideologiile se caracterizează prin caracterul explicit al formulării lor. Dar ele sunt mai închise, mai rezistente la inovaţie. [3] Ele sunt promulgate şi încărcate cu accente afective, cerând o adeziune completă din partea celor care aderă la ele.Ideologiile împărtăşesc cu „sistemele şi curentele de gândire" (existenţialismul, pragmatismul sau idealismul hegelian, de exemplu) caracterul de a fi fundamentate pe construcţii intelectuale explicite sau sistematice, însă curentele de gândire nu se bucură de adeziune totală tocmai datorită deschiderilor mai largi faţă de inovaţie. Sintetizând, ideologiile se disting de alte tipuri de credinţe prin poziţia pe care o ocupă în raport cu opt criterii:— caracterul explicit al formulării;— voinţa de a se concentra asupra unei credinţe pozitive sau normative particulară;— distincţia faţă de alte sisteme de credinţe trecute sau contemporane;—închiderea sau respingerea inovaţiei;— caracterul intolerant al prescripţiilor;— caracterul pasional al promulgării lor;— exigenţa lor privind adeziunea;— asocierea lor cu instituţiile menite să întărească şi realizeze cre- dinţele respective.

„Ideologiile politice amestecă întotdeauna, într-un mod mai mult sau mai puţin fericit, propoziţii de fapt şi judecăţi de valoare. Ele exprimă o perspectivă asupra lumii şi o voinţă orientată spre viitor. Ele nu cad în mod direct sub alternativa adevărului şi falsului, nici nu aparţin gustului sau culorilor." [4]

Este interesant de remarcat faptul că Talcott Parsons, cu care Edward Shils a colaborat la nenumărate lucrări, propune o definiţie a ideologiei apropiată de cea a lui Marx:

„Criteriul esenţial al ideologiei este deviaţia sa în raport cu obiectivitatea ştiinţifică... Problema ideologiei apare atunci când există o contradicţie între ceea ce credem şi ceea ce poate fi stabilit în mod ştiinţific ca fiind corect." [5]„Politica ar trebui să fie realistă; politica ar trebui să fie idealistă; două principii care sunt adevărate atunci când se completează unul pe celălalt şi sunt eronate când sunt separate." (M. Bluntschli)

Raymond Boudon distinge „două tipuri fundamentale de *definiţie* a ideologiei: cea *tradiţională*, care defineşte ideologia plecând de la criteriul adevărului şi falsului şi cea *modernă*, care o defineşte mai curând plecând de la ideea de sens. Astfel, o normă poate avea un sens, poate fi adaptată la o anumită stare a societăţii, fără să fie, din această cauză nici adevărată nici falsă. Este cazul valorii pozitive a împrumutului fără dobândă din economiile de reciprocitate. (...)Pe de altă parte, se pot distinge două tipuri principale de *explicaţie* a fenomenelor ideologice: explicaţia *iraţională* şi explicaţia *raţională*. Primul tip reia într-o mare măsură filosofia clasică a erorii; ca eroare, ideologia ar fi produsul forţelor care scapă controlului subiectului (...).În explicaţiile de tip raţional adeziunea la ideologii poate, dimpotrivă, să fie analizată ca un comportament *comprehensibil*, în sensul lui Max Weber. Aceasta nu înseamnă, evident, că acest comportament este produsul deliberării şi al calculului"[6] (...).Din încrucişarea celor două tipuri de definiţii şi a celor două tipuri de explicaţie, Raymond Boudon obţine patru combinaţii posibile:1. *Definiţie tradiţională* (ideologia este o eroare) şi explicaţie *iraţio- nală* (adeziunea la ideologie este rezultatul forţelor care scapă controlului subiectului;2. *Definiţie tradiţională* (ideologia este o eroare) şi explicaţie *raţională* (adeziunea la ideologie este comprehensibilă);3. *Definiţie modernă* (ideologia nu relevă criteriul adevărului şi falsu- lui) şi explicaţie *iraţională* (adeziunea la ideologie este rezultatul forţelor care scapă controlului subiectului);4. *Definiţie modernă* (ideologia nu relevă criteriul adevărului şi falsului) şi explicaţie *raţională* (adeziunea la ideologie este comprehensibilă). [7]

TIPURI DE DEFINIȚIE A IDEOLOGIEI	TIPURI DE EXPLICAȚIE Explicație irațională	A IDEOLOGIEI* Explicație rațională
Definiție tradițională (în raport cu criteriul adevărului şi falsului)	1. Orbirea provocată de interesele de clasă (Marx). Adeziunea la ideile false din fanatism (ARON, SHILS)	2. Fetişismul mărfurilor, ideologie mercantilă (Marx) Magia (MAX WEBER)
Definiție modernă (fără referință la criteriul adevărului şi falsului)	3. Respectul drapelului (DURKHEIM). Admirația pentru şeful harismatic (MAX WEBER)	4. Zeii romani, cultul lui Mithra (MAX WEBER). Respectul aristocratului pentru monarhia absolută (MARX). Împrumutul cu dobândă (MANNHEIM). Legea Taft-Hartley (GEERTZ).

* Apud Raymond Boudon, *op. cit.,* p. 83.

Tipuri de explicație a ideologiei*

TIPURI DE TRADIȚIE	EXPLICAȚIE IRAȚIONALĂ	EXPLICAȚIE RAȚIONALĂ
TRADIȚIE MARXISTĂ	MARX I: Ideologie, imagine inversată a realității sub influența intereselor de clasă	MARX II: Ideologia ca efect al perspectivei sau ca adeziune conştientă la credințe utile. LENIN: Ideologia, armă în panoplia luptei de clasă
TRADIȚIE NONMARXISTĂ	ARON-SHILS: Ideologia, produs al fanatismului, al pasiunilor.	MANNHEIM: Ideologia — credința în norme adaptate la o “situație istorică”. GEERTZ: Ideologia, hartă rutieră care permite orientarea într-o lume complexă.

* Apud Raymond Boudon, *op. cit.,* p. 79.

În această ordine de idei ideologiile ar fi sisteme de credință mai mult sau mai puțin instituționalizate şi care conțin, pe lângă acestea, credințe preideologice foarte personalizate. [8] Mai mult, ele sunt „combinații de sisteme proiective, în interesul cărora este mobilizată (ideologia) şi, de

aceea, au aceeaşi structură ca şi raţionalizările." [9] Datorită acestui cadru specific al gândirii, ideologiile permit agenţilor politici să se orienteze în complexitatea lumii sociale. După Clifford Geertz, „prin construcţia ideologiilor, aceste imagini schematice ale ordinii sociale, omul poate deveni cel mai bun sau cel mai rău animal politic."[10] Cu alte cuvinte, funcţia ideologiei este de a face politica posibilă, oferindu-i concepte dotate cu autoritate şi capabile să-i dea un sens, ca şi imaginile evocatoare cu ajutorul cărora realitatea politică poate fi percepută într-un mod sensibil.[11] Ideologiile cuprind, deci, noţiuni şi propoziţii în acelaşi timp descriptive şi normative. Dar aceste propoziţii descriptive întreţin o relaţie cu realitatea socială analogă aceleia pe care hărţile rutiere o întreţin cu realitatea geografică, adică o relaţie de tip simbolic.[12] Mai concret, Daniel Bell vede în ideologii „transformarea ideilor în leviere sociale... Pentru ideolog, adevărul derivă în acţiune şi semnificaţia este dată experienţei prin transformarea momentului."[13]Transformarea ideilor în credinţă presupune, în domeniul politicului, noţiunea de credinţă într-o cauză nobilă, într-un scop suprem, într-un ideal. Cu cât acest scop este mai vag şi mai general, cu atât fervoarea credinţei este mai mistuitoare şi cu atât se apropie mai mult de fanatismul religios care încălzeşte mai nobil spiritele, cu cât o cauză politică dreaptă este înveşmântată în justificări religioase. Credinţa religioasă a servit adeseori de mobil războaielor de cucerire, indiferent de sistemul religios. Cruciadele, Inchiziţia, Noaptea Sfântului Bartolomeu, creştinarea Lumii Noi, Războiul de 30 de ani, Jihadul etc. sunt acoperite de un voal ideologic care imunizează sistemele de credinţă împotriva realităţii care pângăreşte: „Iuda", „Marele Satan", „Necredincioşii", „Goimii", „Ghiaurii", „Anti-hristul", „Păgânii". Acţiunea de masacrare sau de creştinare forţată, de supunere a populaţiilor băştinaşe s-a dus pe teren religios şi cultural, în numele lui Hristos, Domnul iubirii şi al milei.Activitatea ideologică trebuie deosebită cu grijă de activitatea şi creaţia intelectuală. Aceasta din urmă se caracterizează printr-un ansamblu de propoziţii logice a căror finalitate este descoperirea adevărului, ca valoare centrală a demersului cognitiv. Obiectivitatea cunoaşterii nu presupune intenţionalitatea acţiunii, nici utilizarea valorii de fals pentru popularizarea ideilor sau descoperirilor ştiinţifice. Dimpotrivă, discursul ideologic, deşi este un sistem coerent de reprezentări şi de atitudini, urmăreşte să pună în formă stările afective difuze ale unui grup, sub presiunea persuasivă a mesajului, indiferent de valoarea de adevăr a acestuia, sau uneori chiar împotriva acestei valori.Ideologul refuză să considere ideologia un simplu sistem de gândire: pentru el separaţia dintre idee şi acţiune este intolerabilă, convingerea trebuie să se manifeste, proiectul trebuie să se realizeze şi el se defineşte printr-o succesiune de practici consecvente vizând difuzarea, propaganda, persuasiunea activă, manifestarea semnificaţiilor.Fiecare ideologie îşi alege grupuri ţintă ai căror membri sunt consideraţi ca cei mai apţi să preia mesajele difuze în funcţie de situaţia, interesele şi apartenenţa lor de clasă.Ideologia naţionalistă pretinde să se adreseze tuturor cetăţenilor unei ţări; ideologia socialistă îşi desemnează susţinătorii printre muncitori. Identificarea unui public potenţial este o preocupare constantă pentru managerii politici de vreme ce el este un rezervor inepuizabil de resurse de susţinere şi de promisiuni de extindere a audienţei.La nivelul acestui plan vertical va opera întâlnirea dintre *ideologiile sistematizate şi reprezentările spontane* ale grupurilor şi claselor. O clasă socială nu vehiculează, în cultura sa politică, o ideologie comună sistematic formulată, ci norme şi valori proprii, tipuri de acţiune şi reacţiune, un anumit *ethos* specific.Acest *ethos* se traduce printr-o sensibilitate particulară faţă de anumite fenomene şi o indiferenţă faţă de altele, printr-un sistem specific spontan de valorizare şi revalorizare, printr-o anumită imagine de sine şi a frontierelor grupului.Discursul ideologic vizează găsirea unui ecou în aceste reacţii spontane, fie actualizându-se fără scrupule (demagogia), fie încercând organizarea lor. În ambele cazuri, discursul îşi poate atinge obiectivul persuasiv numai dacă va comporta el însuşi un sistem de atitudini pozitive şi negative în care polarizările afective şi aspiraţiile colective îşi pot afla expresia. Prin această proprietate esenţială, discursul ideologic poate fi în raport direct cu atitudinile spontane ale publicului, căutând să dea formă şi să conceptualizeze ceea ce am putea numi ideologii difuze, necoordonate, inerente unui etos colectiv. Munca ideologului se situează în această tensiune dintre spontan şi sistematic, ea vizează să producă un discurs capabil să traducă şi

să glorifice efectele difuze pentru a obţine coordonarea şi, de aici, o eventuală tutelă asupra aspiraţiilor. Se va încerca o unificare a efectelor sub controlul persuasiv al mesajelor politice. În sens larg, putem include în ideologie nu numai concepţiile poli-tice sau economice, dar şi valorile morale, religioase, familiale, estetice, juridice, sportive. Dacă ideologia ar conţine numai minciuni şi iluzii, cum poate să fie totuşi eficientă? Oricât am dori, în numele anumitor trăsături, să clarificăm ideologia ca raţională, recunoaştem că mulţi ideologi pretind — şi nu totdeauna abuziv — că se sprijină pe o argumentaţie ştiinţifică. Ei refuză, desigur, să ia în considerare argumentele şi faptele care le displac. Iar aşa ceva reprezintă o negaţie a spiritului ştiinţific. Cu toate că ideologia este lipsită de eficacitate, în sensul că nu poate rezolva problemele reale, fiindcă nu provine dintr-o analiză adecvată a faptelor, ea transformă realitatea mai mult decât ar putea-o face cunoaşterea cea mai exactă. Ideologia este ineficientă în sensul în care ea nu aduce în practică nici una dintre soluţiile pe care, teoretic, programul său le-a etalat. Putem aminti, ca exemplu sugestiv, colectivizarea agriculturii care nu a adus, aşa cum propunea, abundenţa, ci sărăcia. Dar ea nu are, prin aceasta, o mai puţin prestigioasă capacitate de acţiune asupra realului, de vreme ce a putut impune sutelor de milioane de oameni o aberaţie fatală în ceea ce priveşte agricultura.Dacă Uniunii Sovietice îi vom adăuga ţările din sud-estul Europei şi numeroase ţări din lumea a treia, unde experienţa industrializării forţate, a cooperativelor agricole de stat a ruinat agricultura tradiţională, fără posibilitatea redresării, ne dăm seama că, în epoca noastră, delirul a fost cel puţin la fel de puternic ca orice alt act de credinţă. Ideologia este sau poate fi considerată exemplul clar al uneia dintre acele noţiuni familiare a căror aparentă transparenţă devine opacitate atunci când încercăm să le definim cu precizie. Sociologul Raymond Boudon oferă o serie de exemple foarte relevante: el se întreabă cum ar fi posibilă explicarea „raţionalităţii" unei ideologii sinucigaşe, punerea în practică a teoriilor lîsenkiste fiind una din cauzele prăbuşirii agriculturii sovietice, şi deci un exemplu clar pentru indiferenţa ideologiilor la dezminţirile oferite de realitatea însăşi. În concepţia lui Jean-François Revel[14] ideologia este o „întreită dispensă: dispensă intelectuală, dispensă practică şi dispensă morală".*Dispensa intelectuală* constă în a reţine din realitate numai elementele favorabile tezei pe care o susţii, ba chiar a inventa această realitate, negându-le pe altele, omiţându-le cu vederea, ori împiedicând accesul la ele. *Dispensa practică* suprimă criteriul eficacităţii, elimină valoarea oricărui contraargument, una din funcţiile ideologiei fiind fabricarea explicaţiilor care absolvă. Câteodată, explicaţia se reduce la o simplă afirmaţie, un act de credinţă: „Nu socialismului trebuie să i se impute dificultăţile întâlnite de ţările socialiste în dezvoltarea lor", scria Mihail Gorbaciov în „Perestroika", volumul său publicat în 1987. Redusă la armătura ei logică, fraza vrea să spună ceva de genul „nu apa este vinovată de problema umidităţii cu care se confruntă ţările inundate".*Dispensa morală* anulează noţiunile de bine şi de rău, în ce-i priveşte pe protagoniştii ideologici; sau, mai degrabă, în cazul lor, ideologia ţine loc de morală. Ceea ce pentru omul de rând reprezintă o crimă sau un viciu pentru ei este cu totul altceva. Absolvirea ideologică a omuciderii şi genocidului a fost un subiect amplu tratat de către istorici. Se spune, însă, mai rar, că tot ea a sanctificat delapidarea, nepotismul, corupţia. De exemplu, unii politicieni români au o înaltă idee despre propria valoare şi moralitate încât, ascultându-i, rezultă că prin simplul fapt că ei practică asiduu corupţia, aceasta se înnobilează, devine cinstită, ajunge chiar o virtute. Dat fiind că te dispensează de adevăr, de onestitate şi de eficacitate, oferind atâtea conforturi, ideologia, fie şi sub alte denumiri, a fost întotdeauna la mare cinste. E greu să trăieşti fără ideologie, pentru că, în lipsa ei, realitatea îţi prezintă numai cazuri particulare, care necesită fie o cunoaştere adecvată, cu multe riscuri de eşec sau eroare în fiecare acţiune, cu eventuale consecinţe grave pentru tine, ca şi cu pericole, suferinţe şi nedreptăţi pentru ceilalţi, inclusiv o probabilitate de remuşcări în cazul celui care le produce. Nimic din toate acestea însă în cazul ideologului care planează deasupra binelui şi răului, dat fiind că el însuşi este sursa acestora. Abuzul despotic de putere, în slujba interesului personal anterior criticat aspru de candidaţi şi partide nu e numai un banal mecanism psihologic al autoconcesiei; gestul făcut nu mai este ruşinos de vreme ce ajunge el însuşi să îl practice. Acest tip de om „nu este singur, el este însoţit şi sprijinit de substanţa sacră a ideologiei care-i capitonează

conştiinţa, făcându-l să creadă că el este însuşi virtutea, cea care nu poate emana decât acţiuni benefice“[15].2. ***"tiinţă şi ideologie***Ideologiile găsesc în adevărurile descoperite de ştiinţe un mijloc ideal pentru a-şi legitima sistemul lor de credinţe, iar în caracterul sistematic şi coerent al teoriilor ştiinţifice un teren fertil de raţionalizare.Prin esenţa ei, o ideologie se fereşte să descopere adevărul prin supunerea propoziţiilor ei verificării empirice sau logice. Ea trebuie să convingă că sistemul său de valori este cel mai bun şi să împingă partizanii la acţiune pentru impunerea lor. Adevărul ei este prestabilit: el constă în câteva *scheme logice* care să pună în mişcare *fundalul emoţional* al credinţei în cauză.Descoperirea adevărului ar oferi surprize neplăcute, relevând nonsensurile, contradicţiile, ceea ce ar echivala cu revizuirea nucleului său. De aceea, ideologiile împrumută elemente conceptuale din filosofia populară sau din operele de vulgarizare ştiinţifică.Importantă este analogia formal-exterioară, care permite receptarea şi interiorizarea mesajelor ideologice fără un efort intelectual deosebit, în special pe canalele sensibilităţii şi contagiunii în grup. Ideologia şi ştiinţele sociale interferează

„pe planul fenomenelor umane, istorice, juridice, politice, economice, care sunt revendicate ca obiect de studiu de ştiinţele umane şi sunt, în acelaşi timp, arena pentru luptele ideologice. Dar dacă există o interferenţă a domeniilor ştiinţifice şi ideologice, aici se conturează o opoziţie de scopuri“[16].

Gândirea ştiinţifică este abstractă, atemporală, obiectivă şi univer-sală. Scopul ei este cunoaşterea realităţii, a structurilor şi funcţiilor aces-teia, sub forma unor legi şi propoziţii logice. O ideologie nu-şi propune să cunoască realul, ci *să-l justifice sub aparenţa posibilului*. Ea ne va spune cum ar trebui să arate, dacă-i vom atribui un sens. Sensul este dat de judecăţile de valoare care implică o dimensiune normativă asupra realităţii.Pe măsura dezvoltării cunoaşterii ştiinţifice, ideologia asimilează noile descoperiri şi le integrează în structura logică a discursului său, sub aspectul formei sau al stilului dominant al descoperirilor. Caracterul scientist pseudoraţional al ideologiilor devine şi mai evident odată cu demonstrarea existenţei unei ideologii a ştiinţei, care generează o tensiune esenţială între cunoaştere şi imaginaţie la nivelul fiecărei epoci.După cum orice act de cunoaştere presupune o analiză critică prealabilă a teoriilor anterioare şi respingerea unora dintre ele ca false sau depăşite, tot astfel sistemul de credinţe al omului de ştiinţă va pune asupra descoperirilor sale o pecete ideologică.Tendinţa de a vedea în structurile realului relaţii matematice, scumpă lui Descartes şi lui Leibniz, sau o imagine eternă a lumii, în mecanica clasică a lui Newton, ţineau de stilul clasicismului, caracterizat prin „forţa centripetă“ a ideilor „într-un sistem de cunoştinţe universale şi eterne“. Înverşunarea cu care a fost apărată geometria euclidiană sau dogmele religioase în Evul Mediu trădează reziduurile ideologice din cunoaşterea ştiinţifică. Oricât de paradoxal ar putea părea la prima vedere raportul dintre ştiinţă şi ideologie, la un nivel mai adânc, ideologia este un suport negativ, un excitant pentru interogaţia filosofică a omului de ştiinţă asupra celor mai intime premise ştiinţifice ale sale. Aceasta şi explică de ce ideologiile însoţesc ca o umbră curentele ştiinţifice, filosofice şi culturale.În fond, ştiinţa nu este amorală: în finalitatea ei ultimă, ea se bazează pe judecăţile de valoare, presupune un scop. A deforma realul în funcţie de anumite valori, sub aparenţa unei coerenţe logice a faptelor, reprezintă o particularitate a discursului ideologic.„Barajul ridicat împotriva unei noi teorii ştiinţifice este, adeseori, opera unei rezistenţe strict umane, a unei generaţii de savanţi, a unui grup anume, ale căror cariere, poziţii şi prestigii depind de vechea teorie, care e pe punctul de a fi detronată. Însuşi Albert Einstein a zis-o: o descoperire se impune mai puţin prin forţa argumentelor prezentate comunităţii ştiinţifice, cît, mai degrabă, prin dispariţia progresivă a susţinătorilor vechii teze şi înlocuirea lor în posturi cu noua generaţie de cercetători“[17]. Însă, oricâtă pondere ar avea slăbiciunile umane, vanitatea, duşmăniile, rivalităţile, deosebirile de interese, însăşi cecitatea intelectuală, în luptele care îi divid pe savanţi, şi oricât de puternică ar fi rezistenţa lor faţă de răspândirea şi acceptarea noilor cunoştinţe, nu mai puţin adevărat este că, pe acest teren cel puţin *criteriile obiective* şi autenticitatea informaţiei rămân elementele decisive, care tranşează, în final dezbaterea.Nu la fel stau lucrurile însă cu imensa familie a doctrinelor ce amestecă ştiinţa şi ideologia, sau, mai precis, care nu sunt decât ideologie

sub pretext ştiinţific, construită pe elemente împrumutate din diverse discipline şi limbaje ştiinţifice. După cum susţine Jean François Revel în lucrarea sa „Cunoaşterea inutilă“, omul are o profundă nevoie ideologică. „Omul normal nu caută adevărul decât după ce a epuizat toate celelalte posibilităţi.“ [18] Pentru Foucault nu există cunoaştere adevărată, ci doar diverse puncte de vedere, căci între ideologie şi ştiinţă a fost ştearsă orice graniţă. Publicul, pe toată perioada în care stiinţă sau ideologie sunt la modă nu este niciodată mişcat de contestările acestuia, oricât de bine fondate ar fi ele, pentru că el însuşi solicită această „formaţie discursivă“, în locul cunoştinţelor exacte, preferându-i gratificaţia afectivă. Critica psihanalitică a raţionalismului ştiinţific făcută de Gaston Bachelard evidenţiază geneza unei ideologii a ştiinţei, plecând de la un moment de criză internă a acesteia.

„Ea nu are sursa sa la suprafaţă, pe terenul însuşi al observaţiei, ea izvorăşte din reacţii mai intime (...). Aceste forţe centripete decurg din două surse, psihologice şi sociologice, amestecate în mod indisociabil. Pe de o parte, imaginaţia şi afectivitatea, tendinţe subconştiente şi inconştiente, stimulează structurări imaginare, onirice şi psihanalitice; pe de altă parte, tradiţiile, miturile şi, poate, inconştientul colectiv furnizează acestor forţe centripete cadre, categorii, modele.“ [19]

Scopul cunoaşterii este obiectiv, universal, fără echivoc: el pretinde să explice realul, în structurile şi funcţiile sale, aşa cum este el. Scopul ideologiei exprimă un real aşa cum ar dori ea să fie.O ideologie este expresia unui scop normativ care se pretinde obiectiv, de unde aspectul unei său în esenţă echivoc. Este o „viziune“ semnificativă, concomitent, asupra unei anumite realităţi, unei stări de fapt şi, totodată, a unei intenţii valorizante şi deformante. Dacă ştiinţa s-ar strădui să explice realul şi să-l cuantifice pein legi, ideologia l-ar deforma în funcţie de anumite valori pe care ar dori să le găsească înscrise în el. Între gândirea stiinţifică şi gândirea ideologică se instituie o luptă pentru supremaţie, probabil imposibil de obţinut şi de menţinut. Se pune întrebarea *în ce sens sunt ideologiile obstacole epistemologice în calea apariţiei unei gândiri ştiinţifice*? Goston Bachelard răspundea la această întrebare în 1938, publicând în acelaşi an, „La formation de l'éspirit scientifique“ şi „Psychanalise du feu“. Constituindu-se ca ştiinţă, gândirea ştiinţifică dezvăluie cunoştiinţele anterioare ca false şi nu ca ideologice. Este o filosofie a ştiinţelor care demască aceste erori ca ideologice — „metafizice“ la Comte, „ideologice“ la Marx, „psihanaliste“ la Bachelard, „neopozitiviste“ la Althusser.

„Gândirea ştiinţifică se constituie revenind asupra unui trecut de erori ideologice. Se cunoaşte împotiva unei cunoaşteri anterioare, distrugându-se cunoştinţe greşit alcătuite.“ [20]

În acelaşi timp în care se constituiau, în secolul al XVII-lea şi al XVIII-lea, o astronomie şi o fizică matematică, apărea o ideologie ştiinţifică, visul unei naturi integral matematizabile pusă în scenă de un zeu matematician, geometru şi mecanic pentru Descartes, algebrist şi calculator pentru Leibnitz. Dacă ideologia renaşte astfel din cenuşa sa ştiinţifică, aceasta se explică prin faptul că funcţia ideologică nu este distrusă prin apariţia gândirii ştiinţifice, ci că ele coexistă. În „Noul spirit ştiinţific“, Bachelard scria că „un concept are cel mai mult sens în momentul în care îşi schimbă sensul“. Prin prisma acestor schimbări de sens se manifestă concomitent fecunditatea conceptului şi progresului ştiinţific. Pentru a restitui unui concept ştiinţific sclerozat supleţea sa, puterea sa transformatoare, viaţa sa ştiinţifică, va fi necesar să i se integreze condiţiile experimentale ale folosirii lui, evitându-se astfel ca el să poată dobândi o existenţă autonomă ideatică desprinsă de real. Gândirea ştiinţifică pare deci să-şi secreteze propria ideologie, ea sclerozând în virtutea inerţiei şi obişnuinţei concepte care, până atunci, apăreau ca idei metafizice mai mult ca instrumente operatorii.E dificil de conceput o contaminare a gândirii ştiinţifice prin ideologii politice, religioase, sociale sau economice. Acestea pot înrâuri instrucţia viitorului om de ştiinţă, precum şi condiţiile în care îşi exercită practica ştiinţifică, dar, mai precis, nici o inchiziţie nu l-a putut împiedica pe Galilei să progreseze în descoperirea legilor mecanicii cereşti şi, mai aproape de noi, descoperirile microfizice au aceeaşi valoare ştiinţifică, indiferent dacă ele izvorăsc din laboratoare americane, chineze sau ruse. Se poate afirma chiar că ele nu au o valoare ştiinţifică decât în măsura în care ele scapă de ideologiile politice ale societăţilor unde au fost produse. Ar exista, deci, o înrâurire directă

a ideologiilor asupra cercetării ştiinţifice prin scopuri tehnologice impuse omului de ştiinţă şi prin mijloacele puse la dispoziţia sa, şi o autonomie a procesului cercetării care ar conţine într-însul propria sa valoare, independentă de orice ideologie. Gândirea ştiinţifică, prin obiectele, metodele şi rezultatele sale, îşi afirmă specificitatea faţă de domeniul ideologic şi ea se constituie şi se dezvoltă în opoziţie cu influenţele ideologice renăscânde din cadrul sau din afara ei. Dar specificitate nu înseamnă nici independenţă, nici autonomie absolută. Cercetările ştiinţifice se dezvoltă într-o istorie în care ar fi un procedeu ideologic să se facă abstracţie de la ele. Cu atât mai mult cu cât ideologiile înfrânte de ştiinţe nu au linişte până ce nu recuperează din punct de vedere ideologic ştiinţe.Dacă unitatea ştiinţei nu există în fapt şi, totuşi, se vorbeşte în continuu despre ea, aceasta se explică prin aceea că ea exprimă o dorinţă, un scop normativ care tinde să disimuleze realitatea; că ea ţine de o ideologie sau chiar o întemeiază. Pentru Auguste Comte ea a fost o ideologie de reorganizare socială la scară mondială. A stabiliza definitiv un mod de gândire pozitiv sau ştiinţific apărea a fi mijlocul şi garanţia unei reorganizări sociabile stabile şi definitive. ªtiinţa trebuia să fie una singură pentru ordinea bazată pe ea să fie ea una singură. Optativul ideologic are proprietate faţă de indicativul ştiinţific sau pozitiv. Funcţia ideologică generală a ştiinţei este definită de Auguste Comte drept „pretenţia de a conferi un credit dobândit pe drept în numele generic de «ştiinţă» unor afirmaţii al căror adevăr nu poate fi dovedit de nici una din ştiinţele constituite. Acest proces de transfer al creditului, din domeniul ştiinţific la un domeniu extraştiinţific, «prin intermediul etichetei ştiinţific», ne pare a fi resortul fundamental al acestei funcţii ideologice a ştiinţei." (A. Comte: „Cours de philosophie positive").Astfel, tot ce este ştiinţific este adevărat şi tot ce este adevărat este ştiinţific. Acest sistem este experimentat zi de zi prin intermediul publicităţii şi propagandei: eticheta = ştiinţific = este necesară şi suficientă pentru a obţine vânzarea produselor, a impune teorii, a garanta succesul tehnicii, a impune linia politică. A crede în ştiinţă înseamnă a instaura o ordine ştiinţifică. În felul acesta, ideologia, care părea învinsă de constituirea şi dezvoltarea ştiinţelor, recuperează şi anexează gândirea ştiinţifică sub denumirea de „ştiinţă". Stimulându-se şi glorificându-se ştiinţa, se stimulează şi se glorifică funcţia ideologică însăşi. Ideologia ştiinţei este, într-un anumit sens, ideologia dominantă a lumii contemporane, deoarece, dincolo de antagonismele politice, sociale şi economice, ea pare să domnească în ţările industrializate ca şi în ţările în curs de dezvoltare sau subdezvoltate care aspiră să-şi soluţioneze problemele creşterii economice şi ale nivelului de trai. Ea s-a transformat într-un fetiş, într-o forţă magică, într-un panaceu spre care se îndreaptă toate aspiraţiile ultragiate de durerea înşelată a Speranţei.Limita de dezvoltare a acestei ideologii ştiinţifice apărea încă din 1937, în „Cea mai bună dintre lumi" de Aldous Huxley: ştiinţa constituia acolo obiectul unui cult generalizat dar, în mod corelativ, ştiinţele, cercetarea fundamentală, dispăruseră întru totul. Acesta era preţul de plătit pentru instaurarea încrederii oarbe în puterea taumaturgică a ştiinţei. La limită, ideologia ştiinţei omorâse ştiinţele. Dacă, într-o primă fază de opo-ziţie, ştiinţele păreau învingătoarele ideologiilor, în cea de-a doua ideolo-gia pare să repurteze o victorie definitivă. Într-adevăr, tentaţia fructului oprit, voluptatea autoamăgirii, iluzia că nu păcătuieşti pentru că slujeşti Binele — joacă, în geneza erorii, un rol indiscutabil, mai puternic decât slăbiciunile propriu-zis intelectuale, indiferent că filosofii susţin contrariul.Până la Marx şi Engels, cărora le revine meritul de a fi dat o expresie teoretică precisă şi globală ideii conform căreia greşelile noastre — în măsura în care ele provin din cauze exterioare gândirii — nu pot fi corijate de simplul efect al reflecţiei critice, al argumentaţiei, al informaţiei exacte, toate încercările filosofice asupra greşelii vedeau originea acesteia în erori tehnice, în vicii de raţionament, în insuficienţele metodei şi ale procedurilor de verificare. Eroarea nu poate fi contracarată decât de rezistenţa elementelor care o contrazic, ori de rapiditatea cu care acceptăm să ne schimbăm punctul de vedere, însă nu datorită informaţiilor noi, ci din simpla necesitate de a răspunde unor noi exigenţe, fie practice, fie pasionale. Cu teoria lor despre ideologie, Marx şi Engels nu se întorceau pur şi simplu la pragmatism, adică la ideea după care concepţiile noastre, fie ele lipsite de obiectivitate teoretică, posedă o obiectivitate practică, sunt unelte forjate pentru şi prin acţiunea directă. În teoria marxistă a ideologiei, acestea nu au un alt statut decât cel de

justificări mincinoase, amăgitoare şi fără eficacitate ale actelor noastre. În opera lui Marx, alienarea desemnează procesul de înstrăinare a propriei noastre identităţi prin care noi adoptăm adesea ideologia clasei care ne domină; acest paradox, bazat pe o societate încă raţională, admite că ea, clasa dominantă, dispune de mijloace de comunicare, de cultură, învăţământ, difuzare a informaţiei, de îndoctrinare religioasă, politică şi morală ce-i permit să modeleze mentalităţile şi credinţele claselor dominate. Clasele dominate aderă la o ideologie contrară propriilor interese, ba chiar unor societăţi întregi, care ajung să asimileze o concepţie despre lume, străină de propria lor condiţie.Travestind vulgar raporturile sociale şi exprimând foarte inabil resorturile acestora, ideologia, care nu se sfiieşte să adopte formele ipocriziei banale, ori de câte ori este cazul, pare să satisfacă în secret necesitatea înalt-spirituală a minciunii. Tocmai din această necesitate, lipsă de orice ingredient materialist decurge şi *deformarea ştiinţei de către ideologie.*Politica poate să-şi exercite aici influenţa, dar mai degrabă ca o pasiune a spiritului decât ca reflectare a luptei de clasă, şi mai mult, prin teroarea intelectuală a corolarilor săi naturali: frica şi conformismul. De asemenea, istoria a demonstrat cum ideologia dusă până la delir ajunge să orbească şi minţile cele mai savante, a căror sacră misiune ar trebui să fie nu anularea surselor cunoaşterii, ci dimpotrivă. De o cu totul altă natură este pătrunderea ideologiei în lumea ştiinţei unde ea falsifică, mutilează, deturnează faptele precise, în beneficiul tezei ideologice. Fără indoială că înşelăciunea devine tot mai dificilă, pe măsură ce domeniile sunt tot mai riguroase, rezistente, prin însăşi natura lor, la intruziuni. Numai că disciplinele cu larg marje de incertitudine se pretează la manevrări, cu atât mai mult cu cât acestea nu vizează neapărat influenţarea mediului ştiinţific, cât mai ales deturnarea publicului, care-i lipsit de control e dispus să-i creadă pe cuvânt pe ideologi. Lupta împotiva falsificării datelor obiective este grea poate tocmai pentru că sursele falsităţii se află chiar în noi înşine. Orbirea voluntară sau semiconştientă provin din faptul că dorinţa noastră este considerată adeseori realitate exterioară şi, deci, un element-cheie al bătăliei ieologice pe care o susţinem în arena politică „de acasă“, de cele mai multe ori trivială şi efemeră. În loc ca îmbogăţirea informaţiei prin experienţă să servească la calcularea cât mai corectă a acţiunii, se întâmplă invers, ca acţiunea să programeze a priori prezentarea informaţiei. Aşa au stat lucrurile în secolul al XVIII-lea, când credinţa în bunătatea nativă a sălbaticilor (graţie faptului că au scăpat de forţa corupătoare a civilizaţiei, despotismului şi „superstiţiilor“) reprezenta piesa supremă din arsenalul ideologic al Luminilor.Dacă asupra spiritului ştiinţific nu se exercită o constrângere raţio-nală, poate şi el să devină o pradă a ideologiei mai ales când este vorba de ştiinţe sociale. Nu de puţine ori savantul se agaţă de propria-i grilă inter-pretativă şi respinge faptele rebele faţă de teoria pe care o slujeşte, fapte ce rezidă din tot felul de prejudecăţi morale, religioase, politice sau culturale, fără nici un raport anume cu tema cercetării de bază. Ideea că omul este bun de la natură, dar că societatea îl corupe a servit de paravan ideal vână-torii de sclavi sau atrocităţilor comise de conchistadori. Persistenţa acestei teze a servit în cercetările ulterioare din antropologia culturală, de exem-plu, drept fundal inconştient pentru idealizarea identităţilor culturale a so-cietăţilor primitive. Recurenţa ideologică ce a stat la baza evitării în descrierea ştiinţifică a cruzimii şi violenţei omului primitiv a fost tocmai persistenţa acestui postulat filosofic al Luminilor reactualizat de presiunea mediului contemporan; unii cercetători au confundat studiul realităţii obiective cu propriile lor aspiraţii sau angoase provocate de criza civilizaţiei din societăţile omului alb. Uzura arsenalului de argumente ştiinţifice ale unei ideologii este preludiul naşterii unei ideologii a ştiinţei. Pe scurt, pe plan ştiinţific, ideologiile renasc mereu. Unii critici ai pozitivismului doresc să meargă mai departe, sugerând că, pe lângă inexistenţa unei diferenţe evidente între ştiinţă şi ideologie, mare parte din ştiinţa naturală este ea însăşi ideologică. Dezbaterile privind statutul ştiinţei naturale sunt stimulate de eşecul progresului ştiinţific în a oferi condiţii de viaţă mai bune sperate de mulţi oameni în secolul trecut; apariţia mişcărilor ecologice şi antinucleare sunt doar exemplele cele mai evidente ale acestei frământări. Susţinătorii acestei opinii care şi-au manifestat neâncrederea faţă de ştiinţa naturală şi tehnologia inerentă au fost Herbert Marcuse, Max Horkheimer şi Theodor Adorno, membrii cei mai proeminenţi ai [a]colii de la Frankfurt. Ei considerau că marxismul a fost substanţial

influențat de încrederea iluminismului în rațiunea științifică și în concepția derivată a progresului socio-uman ca posibilitate de stăpânire a naturii prin acumulare de cunoştinţe. Conform lui Horkheimer, o dată cu progresul ştiinţei, folosirea raţiunii devenise exclusiv „instrumentală". „În marile sisteme filosofice ale trecutului, oricât de supuse erorii ar fi fost, cel puţin se dezbăteau scopurile vieţii Omului. În ziua de azi, raţiunea a fost redusă la jargon tehnic despre mijloace, discuţiile despre scopuri fiind domeniul propagandei. Dezbaterea obiectivelor societăţii a fost ocultată de industrializarea raţiunii, de faptul că aceasta a devenit slujitoarea dominării tehnice". Metoda ştiinţifică a fost etalată ca un criteriu dar, conform lui Horkheimer:
„ştiinţa nu deţine o pătrundere realistă a acelei relaţii multilaterale de care depind propria existenţă şi direcţia activităţii, mai exact a societăţii... Aceasta deoarece şi ştiinţa este determinată în privinţa ţelului şi direcţiei sale nu doar de propriile tendinţe, ci, în cele din urmă, şi de viaţa socială." („Dialectic of the Enlightenment")
Atacul împotriva presupusei neutralităţi a ştiinţei şi ascensiunii ei ca model al gândirii raţionale a atins apogeul în operele lui Herbert Albert Marcuse, în special în Omul unidimensional, a cărui teză centrală era că:
„universul operaţional închis al civilizaţiei industriale dezvoltate cu terifianta ei armonie între libertate şi oprimare, productivitate şi distrugere, creştere şi regresie este preprogramat în această idee a Raţiunii ca proiect istoric specific. Etapele tehnologică şi pretehnologică împart anumite concepte fundamentale ale omului şi naturii ce exprimă continuitatea tradiţiei occidentale. În interiorul acestei continuităţi, diferitele moduri de gândire se ciocnesc reciproc; ele aparţin unor modalităţi diferite de înţelegere, organizare şi modificare a societăţii şi naturii."
Atacurile la adresa infailibilităţii ştiinţei a venit din partea a doi filosofi anglosaxoni ai ştiinţei. În influenta lui carte „Structura revoluţiilor ştiinţifice", Thomas Kuhn a contestat imaginea tradiţională, empirică şi raţională a ştiinţei ca acumulare continuă de fapte acceptate ce relevează progresiv natura reală a lumii. Dimpotrivă, conform lui T. Kuhn, ştiinţa a procedat prin salturi de la o paradigmă la alta. O paradigmă era stabilită de
„realizări ştiinţifice universal recunoscute, care pentru o vreme oferă probleme şi soluţii model unei comunităţi de practicanţi." („Structura revoluţiilor ştiinţifice").
Cu timpul, fiecare paradigmă se dovedea insuficientă pentru punerea de acord a discrepanţelor şi anomaliilor, moment în care se propuneau una sau mai multe paradigme noi. Paradigma conţine caracterele şi proprietăţile unui model general, predeterminând activitatea cercetătorului. Toată cercetarea ştiinţifică se înscrie în cadrul trasat de stilul epocii sale, în „paradigma" timpului. Opera lui Newton, Lavoisier, Kant, Descartes, Adam Smith au fixat posterităţii pentru mult timp termenii în care se vor pune problemele într-un anumit domeniu de cercetare. În acest sens, orice gândire este condiţionată de un fundal ideologic. De aici şi până la a nega orice diferenţă între cunoaştere şi ideologie, aşa cum o fac Michel Foucault sau Louis Althusser, e o distanţă mare, căci nu se poate susţine orice realitate intelectuală este, de fapt, o ideologie.O atare poziţie conduce la scepticism, făcând din cunoaştere o simplă succesiune de interpretări ideologice, ideologia fiind considerată drept singura cunoaştere adevărată. În cazul paradigmei, este vorba de o reprezentare ştiinţifică, interioară şi strict obiectivă, nu de o ideologie, ci mai degrabă de o teorie, de protecţia coerentă a unui anume moment de cunoaştere. În cadrul acestei teorii, desigur, se află înscris cercetătorul, numai că, încă o dată, criticile sale rămân ştiinţifice, nu ideologice. Negarea sau justificarea absurdă a faptelor nu au decât un singur scop: salvarea paradigmei. Deşi Thomas Kuhn nu a susţinut niciodată că nu existau motive întemeiate pentru a decide între paradigmele concurente, el a accentuat că aceasta nu reprezintă o simplă chestiune de experimentare şi apel la argumente. Un partizan mai radical al iraţionalităţii metodei ştiinţifice este Paul Feyerabend, care afirmă că ideea potrivit căreia ştiinţa naturală conţine cunoştinţe independente de ideologie, prejudecăţi sociale este pur şi simplu un „basm" — neexistând o diferenţă esenţială între ştiinţa naturală şi revendicările misticismului sau religiei. („Against Method")Deşi ideile lui Feyerabend ating într-adevăr graniţele mai extravagante ale relativismului, în ultimele două decenii s-a înregistrat un val de critici atât la

adresa ideii că ştiinţa naturală este neîndoios obiectivă, cât şi cu privire la aplicabilitatea metodelor ştiinţelor naturale în ştiinţele sociale. 3. ***Religie, ideologie şi utopic în gândirea politică****Ideologia îşi propune să desemneze, în linii mari, adevăratul sens al acţiunilor colective, să contureze modelul societăţii legitime şi superioritatea sistemului său de valori, să indice care sunt deţinătorii legitimi ai autorităţii, finalităţile pe care comunitatea trebuie să le propună şi mijloacele de a ajunge la ele.Ideologia politică procură o explicaţie sintetică unde faptul particular capătă sens, unde evenimentele se coordonează într-o unitate în mod plenar semnificativă. Liberalismul, socialismul, naţionalismul, conservatorismul etc. nu vizează nimic altceva decât afirmarea principiilor esenţiale, a evidenţelor incontestabile din care acţiunile specifice îşi trag sensul şi justificarea.Frontierele influenţei ideologice sunt imposibil de fixat, căci ideologia oferă semnificaţii generale într-o lume în care numeroase practici

* Problematica utopiei va constitui un capitol special al acestui curs (n.nr. — N.F.)

sociale îi refuză jurisdicţia: activităţile ştiinţifice, tehnice, de producţie tind să-şi creeze fără încetare propriile instanţe de legitimare şi propriile norme de activitate.Ideologiile trebuie să depună eforturi susţinute pentru integrarea unitară a diversităţii şi pentru a-şi readapta permanent interpretările exigenţelor cotidiene. ªi cum această construcţie este legată de experienţa fiecărei culturi sau clase sociale, câmpul este deschis reinventării conflictuale a timpului pentru fiecare grup social sau mişcare politică; ideologia îşi legitimează acţiunile prezente prin raportare la un viitor prezentat într-o manieră, într-o lumină dezirabilă. Acolo unde religia nu putea oferi decât răspunsuri evazive, ce gravitează mereu în jurul preacunoscutei mântuiri individuale, ideologia va trebui să ofere răspunsuri plauzibile chiar şi atunci când nu pot fi avansate argumente infailibile de tipul dogmei religioase.Ideologii îndrăznesc adeseori să pună problema fericirii colective, însă nu se simt în măsură să propună criterii absolute sau soluţii radicale pentru obţinerea (atingerea) acesteia. Astfel, chiar în centrul preocupării lor se înscrie conflictul, nu de factură conjuncturală, ci esenţială.În ceea ce priveşte acţiunea şi scopurile sale legitime, ideologia desemnează valori şi le decide ierarhia. Ea reînnoieşte valorizarea diferenţiată pe care o realiza, după propria-i logică, religia, desemnând grade de puritate şi perfecţiune, ierarhii ale păcatelor şi nivele de sanctificare. De aceea există puncte comune în construcţiile alternative ale religiei (calea binelui şi calea păcatului) şi dihotomii ale aserţiunilor politice (linia neagră şi linia roşie, extrema stângă, extrema dreaptă) de vreme ce în ambele cazuri de a face cu discursuri practice ce se conformează exigenţelor impuse de cuplul legitimare/invalidare. Dar dacă religia este în măsură să-şi fundamenteze valorile pe un principiu cu atât mai puţin contestabil cu cât el este imposibil de verificat, ideologia este privată de această garanţie absolută, fiind pusă în situaţia de a crea şi recrea argumentele necesare impunerii propriilor valori, fără a putea apela la instanţa unei autorităţi incontestabile.În plus religia poate eluda violenţa discuţiilor aprinse pe seama valorilor, transferând interesul pe importanţa valorilor spirituale şi pe mântuirea individuală indispensabilă, oferind în acelaşi timp fiecă- ruia refugiul unui dialog cu divinitatea. Ideologia nu dispune de acest recurs şi trebuie să propună valori sociale legate de acţiunea colectivă, să incite pe fiecare la contribuţii concrete în cadrul colectivităţii, chiar şi atunci când obiectivele sale riscă în orice moment să-şi dezvăluie relativitatea.Ideologia politică reia demersul mitic şi religios de identificare a indivizilor. Apelând la un grup sau acţiune particulară (partid, clasă, naţiune), ea le desemnează limitele şi creează instrumentele de mărire a unităţii vizate. Pentru ca acţiunea să fie posibilă, va trebui ca limbajul să participe la întreţinerea loialităţilor individuale faţă de colectivitate şi a jocului de identificare a eu-lui în grup.Ideologia va putea astfel reconstrui o violenţă simbolică nu mai puţin radicală ca aceea din unele religii: inamicul intereselor şi valorilor grupului legitim nu este mai puţin condamnabil decât cei lipsiţi de credinţă.Religiile camuflează violenţa socială, exaltând valorile spirituale şi încurajând adeseori o oarecare detaşare faţă de probleme lumeşti (budhismul, taoismul, jansenismul); ideologia politică împiedică accesul la aceste evaziuni. Ea poate, de asemenea, refuza adversarului ideologic ceea ce religia acordă adeseori celui (celor) de altă credinţă în vederea iertării greşelilor sale.Acest lucru trimite cu gândul

la fanatismul pe care îl poate dezvolta gândirea ideologică, fanatism pe care raţionaliştii îl atribuiau în mod exclusiv religiei.Ideologia politică reactivează funcţia tradiţională a miturilor şi religiilor, aceea de a asigura consensul social în jurul unui model construit de ea, o paradigmă care să justifice valorile propuse de ea.Această generalizare ideală pe care o realizează ideologia nu este o pură imagerie fără contur şi conţinut: este vorba despre o generalizare explicită numind marile roluri sociale şi afirmând în mod patetic, chiar brutal, necesitatea acestor roluri. Discursul feudal, de exemplu, susţine că toţi oamenii sunt egali, dar este vorba despre o egalitate în faţa lui Dumnezeu şi a morţii; pentru organizarea socială el afirmă şi repetă că societatea este şi trebuie divizată în trei caste: nobilimea, clerul şi starea a treia şi caută, nu întunecând, ci clarificând, să regândească acest sistem de inegalitate.Ideologul crede şi reuşeşte să-i facă şi pe alţii să creadă că el deţine un Adevăr global, fondat pe probe obiective. Deşi ideologia nu relevă distincţia dintre adevăr şi fals, ea fiind un amestec indisociabil de emoţii puternice şi idei, selecţionate în numele unei cauze, manifestări de fanatism şi nu de cunoaştere lucidă. Pentru Shils, credinţa ideologului se învecinează cu cea a profetului sau a reformatorului religios, şi nu cu cea a savantului, fie acesta şi un credincios devotat. Distincţia dintre ideologie şi religie este uneori delicată deoarece există reformatori religioşi, precum Savonarola (Italia), care în numele unei etici universale a însângerat Florenţa, sau Komeini (Iran), „care-şi prelungesc religia ca ideologie politică şi socială, slujită de un exerciţiu totalitar menit să-i legitimeze absolutismul puterii. La fel, putem considera revocarea edictului de la Nantes şi persecutarea protestanţilor de către Ludovic al XIV-lea drept un act deopotrivă religios şi ideologic, dat fiind că noţiunea de monarhie de drept divin conferea catolicismului rolul de a legitima absolutismul. Când profeţii se avântă în ideologie ei devin oameni de acţiune şi lideri politici“[21]. Pe de altă parte, fanatismul, ca explicaţie, nu este suficient pentru a explica un sistem ideologic şi nici capacitatea sa de incitare la acţiune. Ideologia conţine întotdeauna un element, dacă nu raţional, în orice caz, „comprehensibil“, cum spunea Max Weber, ca şi o doză de eficacitate. Aceasta este cu atât mai necesară, cu cât şi aici rezidă una din com-ponentele sale esenţiale — ea acţionează asupra maselor, activându-le.Nu se poate vorbi despre o ideologie decât în prezenţa unor credinţe colective, ideologul solitar, relativ, inofensiv. Ideologia „este mult mai activă decât prejudecata, iluzia consolatoare, eroarea banală, scuza, mania inofensivă sai ideea primită, deşi le include pe toate acestea. Ideea primită poate fi pasivă, în vreme ce ideologia este invariabil activă, colectivă fiind“[22].Procesul cristalizării ideologice demonstrează că ideologia nu este neutră sub raport afectiv, vom putea înţelege acest lucru citindu-l pe Cioran: în „Genealogia fanatismului“ din „Tratat de descompunere“, ca şi în „Istorie şi utopie“:

„În sine orice idee este neutră, sau ar trebui să fie; dar omul o însufleţeşte, proiectându-şi în ea flacăra şi nebunia; impură, preschimbată în credinţă, ea se insereazǎ în timp, capătăt chip de eveniment: are loc astfel trecerea de la logică la epilepsie... Aşa se nasc ideologiile, doctrinele şi farsele însângerate.Idolatri din instinct, convertim în absolut obiectele viselor şi intereselor noastre. Istoria nu este decât o defilare de false Absoluturi, o succesiune de temple înălţate unor pretexte, o înjosire a spiritului în faţa Improbabilului....Puterea [omului] de a adora este răspunzătoare de toate crimele sale, cel care iubeşte peste măsură un zeu îi constrânge şi pe ceilalţi să-l iubească şi îi extermină dacă refuză. Orice intoleranţă, orice intransigenţă ideologică sau prozelitism dezvăluie fondul bestial al entuziasmului. Când omul îşi pierde «facultatea» de a fi indiferent, el devine un asasin virtual... Adevăraţii criminali sunt cei care stabilesc o ortodoxie în planul religios sau politic cei care disting între credincios şi schismatic. Când refuzi să admiţi că ideile pot fi schimbate între ele, sângele curge... Sub hotărârile ferme se înalţă un pumnal; ochii înflăcăraţi prevestesc crima. Niciodată spiritul şovăitor, atins de hamletism, nu a fost primejdios: principiul răului rezidă în tensiunea voinţei, în inaptitudinea pentru pacea desăvârşită, în megalomania prometeiană a unei rase îmbuibate de ideal care explodează sub presiunea convingerilor care, pentru că a batjocorit îndoiala şi lenea — vicii mai nobile decât toate virtuţile sale — a apucat-o pe calea pierzării, a istoriei, amestec indecent de banalitate şi apocalips... Certitudinile sunt aici nenumărate: înlăturaţi-le, înlăturaţi mai ales consecinţele lor: veţi reconstitui astfel paradisul. Ce altceva este Căderea,

decât urmărirea unui adevăr şi siguranţa de a-l fi găsit, pasiunea pentru dogmă, statornicirea într-o dogmă? De aici rezultă fanatismul — ţară capitală, care îi dă omului gustul eficacităţii, al profeţiei, al terorii — lepră lirică prin care molipseşte sufletele, le supune, le sfărâmă sau le exaltă...Într-un spirit arzător regăseşti un animal de pradă deghizat; niciodată nu te poţi feri îndeajuns de ghearele unui profet... Depărtaţi-vă de el când înalţă vocea, chiar în numele cerului, al cetăţii sau al altor pretexte: satir al singurătăţii voastre, el nu vă iartă că trăiţi dincoace de adevărurile şi mâinile sale; isteria sa, bunul său el vrea să vi-l împărtăşească, să vi-l impună şi să vă desfigureze." [23]

Căci ideologia este, în egală măsură, intolerantă şi contradictorie. Intolerantă, pentru că este incapabilă să conceapă că mai există şi alt-ceva în afara ei, contradictorie, fiindcă este dotată ci strania facultate de a acţiona într-un mod opus propriilor ei principii, fără a avea vreo clipă sentimentul că şi le trădează. Eşecul repetat nu o face să se pună sub semnul întrebării, ci dimpotrivă, o stimulează să-şi radicalizeze demersul.Utopia, termen inventat de Thomas More (ca simplă transliteraţie a formei greceşti a cuvântului) semnifică o ficţiune care nu avea „un loc al ei", adică o lume inexistentă. De vreme ce More se gândise la o finalitate critică şi constructivă când a descris insula imaginară, nonexistentul său a fost declarat nonposibil. Cu toate acestea, cuvântul a deschis calea unui mod de gândire bazat pe forţa, pe puterea semantică a prefixului său, pe „non-". Utopicii, care nici nu se numesc şi nici nu se autopercep astfel — de la Platon la Campanella — speră în lumea lor perfectă. Utopicii, care se consideră astfel, pot dori o lume perfectă, dar nu cred în realizarea ei.Astfel, ceea ce distinge utopia faţă de mit, pe de o parte, şi ideologie, pe de altă parte, este tocmai faptul că o stare de lucruri utopică nu numai că nu este niciunde, ci nu se găseşte nicicând, în nici un viitor. Pe scurt, utopia este un nonexistent prin faptul că este un nonposibil.Karl Mannheim a fost poate autorul cel mai influent în procesul de distrugere a semnificaţiilor care l-au făcut pe More să inventeze termenul „utopia". Pentru Mannheim, utopia este doar un mod de gândire care „transcende" realitatea existentă într-o direcţie revoluţionară. Dar a vorbi despre un mod de gândire care transcende ceea ce există într-un timp oarecare nu înseamnă prea mult, pentru că, într-un fel sau altul, gândirea întotdeauna transcende existentul. Dacă recurgem la o comparaţie, specifi-cul utopiei lui Mannheim se găseşte în funcţiunile sale revoluţionare. Lucru confirmat şi de faptul că acele moduri de gândire ce transcend situa-ţia imediată într-un sens conservator sunt denumite de Mannheim „ideolo-gii". Pe scurt, pentru Mannheim utopia nu este nimic altceva decât un complement al ideologiei, plasând ideologiile revoluţionare pe un talger al balanţei (şi rebotezându-le utopii), iar ideologiile conservatoare (ideolo-giile pur şi simplu) pe celălalt.Dacă termenul de utopie, această ficţiune mentală ce nu este localizată niciunde, este privat de funcţia-semnificaţie originară se poate spune, o dată cu Oscar Wilde că „progresul înseamnă realizarea utopiilor" („The Soul of Man under Socialism", 1950) sau cu Lamartine, că este „posibil ca utopiile de astăzi să devină realităţile de mâine", cu Marcuse că „drumul spre socialism poate trece numai de la ştiinţă spre utopie şi nu de la utopie la ştiinţă".Prin manipularea sensurilor şi a definiţiilor putem dovedi orice. Însă aşa cum utopia de multe ori nu mai înseamnă utopie, mitul nu mai înseamnă mit (în sensul în care termenul a fost utilizat până acum) pentru autori ca MacIver ori Lasswell sau Kaplan. Pentru MacIver, mitul este un termen neutru care „se dezice de toate referinţele la adevăr şi fals" şi cuprinde toate „credinţele valorice şi noţiunile pe care oamenii le deţin", prin urmare totul este mit, cu excepţia tehnicilor.Ambivalenţa ideologiei care, în acelaşi timp, poate fi o utopie revoluţionară şi o ideologie vizând conservarea unei ordini sociale stabilite, nu poate fi înţeleasă fără o analiză atentă a legăturilor dintre ideologia propriu-zisă (discursul său) şi organizaţie (partidul, birocraţia politică). Această ambivalenţă ne obligă să nuanţăm distincţia pe care o face Mannheim între *ideologie* şi *utopie*. Pe de o parte, într-adevăr, utopia este întotdeauna candidată la statutul de ideologie conservatoare în societatea la a cărei dezvoltare concură şi în care, odată instalată, îşi va găsi forme de legitimare şi o conştiinţă socială nouă; pe de altă parte, şi este un fenomen interesant, utopia, în măsura în care este inseparabilă structurilor organizaţionale ale unei mişcări ideologice (a cărei element ea a devenit deja), îndeplineşte o funcţie ideologică prin raportare la această contra-societate care este organizaţia, partidul.Aşezând în prim planul

finalităţilor sale apărarea unei instituţii, ea însăşi membră a societăţii reale la ale cărei activităţi participă în mod politic cultural, *utopia* se poate afla în situaţia de a fi în acelaşi timp revoluţionară şi revendicativă, conservatoare şi integratoare.Invers, *ideologiile* nu-şi pot refuza dimensiunile utopice, dublându-şi apărarea ordinii sociale stabilite cu referiri la un trecut mitic, dotat cu toate calităţile de puritate şi rigoare, prezentat drept ideal justificator al conduitelor conservatoare contra dinamicii revoluţionare.Nu există discurs ideologic care să fie o simplă redundanţă a fiinţei sociale, o redublare simbolică, în lipsa căruia putem observa modul în care afectivitatea şi imaginarul agenţilor sociali ar fi investite şi focalizate. Dintre această opoziţie între un prezent respins şi un viitor glorificat (al cărui triumf este prezentat ca fiind ineluctabil, proprie oricărei utopii, decurge o dialectică totalitară, opoziţia absolută obligând la construirea unei viziuni asupra lumii ce-şi asumă totalitatea întrebărilor şi răspunsurilor privind problemele esenţiale.

„În mentalitatea utopică inconştientul colectiv călăuzit de reprezentarea a ceea ce este dezirabil şi de voinţa acţională ascunde privirii anumite aspecte ale realităţii. El întoarce spatele la tot ce ar putea zdruncina credinţa sa sau paraliza dorinţa sa de schimbare.“ (Karl Mannheim, *Ideologie şi utopie*)

O utopie propriu-zisă este o operă de critică socială în care autorul îşi închipuie o societate cu totul diferită de cea în care trăieşte şi care nu există nicăieri. Este în acelaşi timp un jos al inteligenţei şi o „eliberare în imaginar“ (expresia aparţinând lui Gérard Athabe), pe când o ideologie revoluţionară este apărarea şi ilustrarea unei acţiuni politice şi sociale care urmăreşte să transforme realul.

„Potrivnică anomaliei, diformului, asimetriei, ea tinde spre consolidarea omogenului, a tipului, a repetiţiei şi dogmatismului... izgonind iraţionalul şi ireparabilul, utopia se opune de asemeni tragediei, paroxism şi chintesenţă a istoriei. Utopia este un amestec de raţionalism pueril şi de angelism secularizat.“[24]

4. ***Funcţiile discursului ideologic***În subcapitolul „ªtiinţă şi ideologie“ din cartea „Langage et idéologie“, Oliviér Reboul enunţă, sub forma a trei propoziţii, diferenţele de structură dintre discursul ştiinţific şi discursul ideologic, în special la nivelul obiectivităţii şi neutralităţii demersului cognitiv:1. Ceea ce este ştiinţific nu este din această cauză şi ideologic. Există un discurs raţional, cel al dreptului, al moralei, al filosofiei care se situează în domeniul ştiinţei, deoarece el nu este falsificabil şi care nu este ideologic, cel puţin în măsura în care el nu are drept de funcşie să justifice o putere.2. Dacă un discurs este ideologic, aceasta nu din cauză că el este nonştiinţific, ci pentru că el îşi neagă caracterul ştiinţific şi îşi arogă un grad de evidenţă pe care el nu o poate pretinde.3. Această negare provine tocmai din faptul că discursul ideologic este în serviciul unei puteri. El nu poate, deci, să fie ştiinţific, deoarece lui îi lipseşte libertatea de a se expune la falsificare, de a se enunţa sub forma lui „dacă... atunci“ şi, în consecinţă, de a se revizui. Nici o putere nu poate să accepte acest risc, riscul de a vedea dezminţite de către fapte formulele care o legitimează.Deci, discursul ideologic este constrâns, dar el este la fel de obligat să denunţe această constrângere, să se mândrească cu o libertate de exprimare şi crez.În sens sociologic, ideologia este orice reprezentare colectivă care se poate studia din afară. În concepţia sociologilor cunoaşterii, funcţia unei ideologii este de a servi de cod implicit unei societăţi, un cod care să-i permită să exprime experienţele sale, să justifice acţiunile şi încercările sale (precum războiul) şi care să-i ofere un proiect comun. Deşi puţin polemică şi mai obiectivă, această concepţie are un sens peiorativ, deoarece:

„A face dintr-o idee un obiect social, înseamnă a face din ea un obiect şi a o descalifica ca idee. Redusă la funcţia ei în societate, de exemplu la aceea de a justifica sau transforma ordinea stabilită, ideologia nu poate fi decât tendenţioasă şi îşi pierde întreaga credibilitate.“[25]

În lucrarea mai sus amintită, Oliviér Reboul face o amplă şi reuşită descriere a relaţiei dintre limbaj şi ideologie; autorul susţine, printre altele, că o definiţie atât operativă, cât şi posibilă, trebuie să ţină cont de următoarele cinci trăsături ale ideologiei:1. Datorită faptului că aparţine unei comunităţi şi este polemică faţă de altele, o ideologie este prin definiţie *partizană*. Orice ideologie ar veni inerent în conflict cu alte ideologii. Spre deosebire de ştiinţă, „care luptă pentru adevăr şi care trebuie să se încline în faţa faptelor sau în faţa teoriilor mai conforme cu faptele, o ideologie luptă pentru a învinge. Aceasta înseamnă că ea se impune nu numai prin raţiune şi probe, dar şi printr-o anumită

constrângere, de la seducţie până la violenţă, trecând prin cenzură şi disimularea faptelor“[26].2. O ideologie este întotdeauna *colectivă*. De altfel, aceasta o deosebeşte de opinie sau de credinţă, care pot fi individuale. Ea este o gândire anonimă, un discurs fără autor, ceea ce toată lumea crede fără ca nimeni să o gândească[27].3. „O ideologie este în mod necesar *disimulatoare*. Nu numai că ea trebuie să mascheze faptele care o contrazic sau motivele întemeiate ale adversarilor ei, dar mai ales ea trebuie să-şi ascundă propria ei natură. Dacă ea ar recunoaşte esenţa sa de ideologie, ea s-ar distruge, aşa cum lumina distruge întunericul.“[28]4. Orice ideologie se pretinde *raţională*. Ea trebuie să ia în serios această pretenţie căci tocmai aceasta deosebeşte ideologia de mit, de dogmă, de credinţele religioase sau tradiţionale.5. Ideologia este o gândire în serviciul puterii. Olivier Reboul pleacă de la raportul stabilit de Marx dintre „idee“ şi „dominaţie“ care este specific oricărei ideologii. „Ceea ce o deosebeşte de ştiinţă, de artă, ceea ce face ca ea să fie orice altceva decât o simplă viziune asupra lumii este că ideologia se află întotdeauna în slujva unei puteri, în care ea are ca funcţie să-i justifice exercitarea şi să-i legitimeze existenţa.“[29]Puterea pe care o exercită un grup social asupra altuia este o putere colectivă, iar această trăsătură i se pare esenţială autorului:
„Ea comandă pe toate celelalte şi evocă, mai mult sau mai puţin explicit, o gândire care pretinde să ne înveţe în timp ce ea ne îndoctrinează, care caută să ne convingă în unicul scop de a ne înregimenta.“[30]
Întrucât, ideologia este tocmai ceea ce transformă dominaţia de fapt în autoritate de drept, care asigură supunerea permanentă fără a recurge la constrângerea fizică, legitimarea puterii poate să fie de diferite tipuri care nu sunt toate ideologice. Astfel, ar exista o *legitimare prin sacru*, caracteristică Ancien Regim-ului (regele este de „drept divin“, „reprezentant al lui Dumnezeu în regatul său“) şi o *legitimare ideologică* a puterii după care discursul care legitimează puterea este de ordin raţional. El se justifică fie prin consensul cetăţenilor, fie prin funcţia pe care o asumă.Orice societate (globală sau particulară) produce şi reproduce un sistem simbolic prin intermediul căruia ea îşi asigură coerenţa internă, scopurile şi îşi elaborează formele specifice de exprimare.Acest câmp simbolic este în acelaşi timp o unitate, dar şi o diversita-te a organismelor. Fiecare ideologie se creează prin respingerea sau re-modelarea celor anterioare, răspunzând în mod contradictoriu discursurilor impuse şi definindu-se prin distanţa şi opoziţia faţă de sistemele existente.Tocmai în acest câmp structurat al semnificaţiilor antagoniste se realizează munca ideologică sau dubla sa formă, de reproducere şi de creaţie. Prin munca de reproducere, valorile şi alegerile sunt confirmate şi reactualizate în funcţie de modurile de construcţie proprii ideologiilor respective, însă reproducerea nu devine o simplă repetiţie.În societăţile în care apariţia evenimentelor şi semnificanţilor noi este foarte rapidă, ideologia trebuie să-şi manifeste simţul imprevizibilului şi să evite proliferarea acelor semnificanţi pe care nu-i poate stăpâni.Ameninţarea permanentă a lansării unor ideologii concurente constrânge la apărarea şi reactualizarea sensurilor ideologiilor actuale.Activitatea ideologică se va concentra asupra aprofundării simbolice a deosebirilor dintre discursurile vechi şi aserţiunile noi, asupra operaţiei de invalidare a semnificanţilor rivali; în acelaşi timp, orice creaţie se realizează printr-un proces de sinteză a elementelor deja existente.Obiectivul ideologului este acela de a dovedi, în acelaşi timp, originalitatea discursului său şi superioritatea acestuia faţă de propoziţiile adverse, demonstrând că elementele valabile recunoscute în aserţiunile rivale nu-şi pot afla logica deplină decât în coerenţa pe care el o propune.Acest câmp de semnificaţii antagoniste este, simultan, un câmp de poziţii sociale, în care orice expresie corespunde unei distribuţii stricte într-o reţea definită de relaţii sociale. Fiecare luare de poziţie în plan simbolic va corespunde unei poziţii în reţeaua rivalităţilor, alianţelor şi jurărmintelor, a promisiunilor de credinţă şi supunere.Indivizii îşi preiau rolul în funcţie de poziţia pe care o ocupă în câmpul teoretic. Ca orice câmp diversificat de producţie, câmpul ideologic funcţionează într-o manieră concurenţială. Pluralitatea poziţiilor nu este juxtapunere, ci opoziţie esenţială, concurenţă, luptă şi, în momente de conflict aprins, competiţie. Orice creaţie ideologică, orice inovaţie se face în cadrul unei mişcări de revoltă, contra discursurilor instituite.Mizele directe şi indirecte ale discursurilor corespund unor bunuri rare: recunoştinţa, creditul, puterea simbolică. Miza imediată ce animă

manipularea bunurilor ideologice este posibilitatea comunicării şi stăpânirea ei de către subiectul producător. Prin discurs, ideologul se vrea recunoscut drept deţinătorul legitim şi posesorul adevărului suprem. În această comunicare, recunoaşterea legitimităţii discursului este sinonimă cu recunoaşterea locutorului drept producător al acelui discurs. Astfel, comunicarea instituită va fi ea însăşi o confirmare a acestei recunoaşteri, o atribuire de credit producătorului ideologic de către o masă de receptori.Miza directă a producţiilor ideologice conferă deţinătorului şi propagatorului bunurilor de factură ideologică un drept particular la a se exprima şi a fi ascultat. Confirmarea acestui status cucerit este asigurată de inducerea unor aşteptări colective convergente orientate spre locutor şi care îi conferă dreptul privilegiat de a fi ascultat.Prin expresia ideologică, subiectul emiţător urmăreşte să stabilească cu acesta un fel de comunicare simbolică.Discursul vrea să persuadeze, să determine auditoriul la aderare, să-l facă să împărtăşească punctele de vedere exprimate şi să respingă mesajele rivale. Lupta ideologică este o luptă de influenţare şi pentru influenţă, miza fiind aici achiziţionarea puterii de influenţă şi legitimitatea acestui drept. Ea tinde să desemneze deţinătorul legitim al puterii simbolice, să fixeze câmpul recunoaşterii respectului şi prestigiului, care permite exercitarea autorităţii ideologice. Miza nu este separabilă de cucerirea puterii simbolice ca scop imediat.Înainte de a fi un mijloc pentru cucerirea puterii efective, lupta ideologică vizează să cucerească, prin producerea bunurilor simbolice, influenţa şi dreptul la influenţă, puterea de a convinge şi legitimitatea acestui drept. Această putere şi prestigiile ce-i sunt aferente sunt bunuri rare şi cu atât mai dezirabile cu cât ele sunt mediatorii altor achiziţii sociale; lupta ale cărei mize sunt ele este în mod necesar violentă.Fără îndoială, o tipologie nu ar putea să confunde situaţiile ideologice de teroare şi cele de confruntări ritualizate; totuşi, nici o situaţie nu poate în mod integral să absoarbă violenţa proprie expresiei ideologice.Este vorba de o cucerire, prin cuvânt, a unui loc în forţă, de putere şi, la limită (niciodată atinsă), de a obţine asentimentul tuturor receptorilor potenţiali faţă de mesajele produse. Trebuie obţinută resemnarea sau tăierea opozanţilor reducându-le audienţa, influenţa, puterea simbolică.Violenţa nu este, aşa cum pretinde ideologul însuşi, un mijloc impur de a ajunge la atingerea propriilor finalităţi legitime, ea nu poate fi resorbită în câmpul ideologic de vreme ce este vorba tot despre achiziţionarea, prin cuvânt, a unei puteri specifice, în mod necesar nedefinită, vulnerabilă şi subiect de contestare,În câmpul ideologic, succesul unui mesaj marchează o promovare provizorie, pe când indiferenţa marchează un recul; succesiunea performanţelor asigură creşterea creditului acordat discursului după cum o tăcere prea prelungită riscă să antreneze uitarea.În orice ocazie, ideologul profită de circumstanţe pentru a-şi afirma prezenţa şi pentru a veghea în permanenţă la restaurarea bunurilor achiziţionate. La orizontul acestei lupte se profilează ambiţia fiecăruia de a parveni la deţinerea monopolului legitimităţii.Ideologul conservator tinde să privilegieze, printre mijloacele simbolice de legitimare, pe cele pe care tradiţia le-a validat deja; ideologul radical face apel, eventual, la o instanţă populară şi tradiţională, dar pentru a arăta că această autoritate (poporul, de exemplu) nu a fost niciodată ascultată şi trebuie să primească o nouă recunoaştere.În această luptă, invenţia de noi expresii este o regulă ce se impune tuturor, chiar dacă ele îmbracă conţinuturi vechi. Se ştie prea bine că noul şi noutatea seduc. Forma inedită în care este prezentat discursul ideologului induce în mintea receptorului capacitatea primului de a face faţă şi de a oferi soluţii valide problemelor noi.Orice ideologie politică trebuie, pentru a-şi păstra statutul dominant, să demonstreze că aduce răspunsul legitim la noile probleme şi că vechile strategii trebuie readaptate.Ideologul are în mod necesar o identitate politică ce controlează şi defineşte identitatea sa personală. În cazul concurenţei dintre partide, funcţia sa este în mod clar definită înainte ca titularul ei să fie desemnat; conţinutul expresiilor este programat în linii mari de congresele şi întâlnirile de partid.

„Ideologia justifică puterea într-un mod raţional, prin consens sau necesitate, disimulând ceea ce puterea are esenţial: faptul că ea rămâne sacră pentru cei care o exercită, că ea trebuie să fie astfel pentru cei care o suportă şi că presupune o ameninţare de violenţă pentru cei care o refuză.“[31]

Definind sacrul ca ceva de care omul nu poate să dispună, de care nu poate să se bucure, ceva ce el nu poate distruge, nici numi, nici atinge, nici cunoaşte, autorul consideră că puterea, sub forma sa

cea mai modernă, rămâne sacră deoarece perpetuează, amplificându-le, cele două trăsături în care recunoaşte sacrul: *sacrilegiul* şi *sacrificiul*. Ideologia ar avea, aşadar, „puterea specifică de a califica drept sacrilegiu tot ceea ce atentează la putere şi să legitimeze ca sacrificiu supunerea în faţa puterii, aceasta trebuind să meargă până la moarte. Ideologia menţine sacrul, disimulându-l[32]".Iraţionale adeseori şi imune la argumentul empiric sau la probe, ideologiile, în contrast cu filosofia şi teoria care sunt preocupate de cunoaştere şi înţelegere, sunt legate de comportamentul social şi politic şi de acţiune.În sânul unui grup, candidatul la recunoaştere şi recunoştinţă trebuie să se afirme ca lider şi nu o poate face decât demonstrându-şi aptitudinea de a manipula şi stăpâni expresiile simbolice.Proliferarea conflictelor inter şi intragrupale, frecvenţa sciziunilor corespunzătoare acestor conflicte îi determină pe candidaţii la influenţă să recurgă la un mod privilegiat de inflaţie verbală şi la diferenţierea expresiilor.Liderul trebuie să dovedească capacitatea de a produce un discurs favorabil menţinerii coeziunii grupului, depăşirii conflictelor interne şi stabilirii de alianţe cu grupări rivale. Este important să poată produce un discurs agresiv şi conciliant; de agresiune contra puterii stabilite şi de persuasiune faţă de potenţialii simpatizanţi.Problema câmpului simbolic este funcţie de producerea bunurilor simbolice, însă nu se reduce exclusiv la aceasta; avem de-a face cu un câmp de producere şi unul vertical, de difuzare.Numim *câmp vertical* acele locuri de difuzare, reţele de propagare, mijloace de inculcare şi instituţiile interesate în mod direct de ideologii, de a căror funcţionare va depinde reînnoirea şi apărarea discursurilor instituite.O situaţie ideologică concretă se va caracteriza, în particular, prin relaţiile de susţinere, indiferenţă sau conflict între ideologi şi organismele de retransmisie, conflicte ce vor participa influenţarea publicului şi la formarea opiniilor.În acest câmp vertical este necesară desemnarea acelor locuri în care ideologia politică este în mod necesar implicată; este cazul, în primul rând, al instituţiilor politice. Instituţiile (sistemul judiciar, armata, poliţia, siste-mele educative) care au drept finalitate aceea de a răspunde exigenţelor generale ale colectivităţii (estimarea şi aplicarea sancţiunilor, asigurarea securităţii, alegerea şi difuzarea bunurilor culturale) nu-şi pot realiza obiectivele decât în funcţie de o reprezentare automată a finalităţilor. Finalitatea instituţiei trebuie exprimată, proclamată şi asta nu este posibil decât făcându-se referire la o concepţie globală a vieţii colective.Instituţia care gestionează raporturile umane nu poate funcţiona într-un mod satisfăcător decât obţinând din partea membrilor şi administraţilor săi un minimum de consimţământ şi reproducerea atitdinilor conforme. Instituţia e un loc al discursurilor şi un loc al conflictelor între discursuri. Membrii săi primesc apelul ideologiilor exterioare. Puterea politică stabilită trebuie în mod necesar să-şi supună instituţiile cheie ale vieţii colective sau, cel puţin, să stabilească legături de compatibilitate cu acestea.În cadrul funcţionării instituţionale se înfruntă, într-o manieră mai mult sau mai puţin închisă, ideologii rivale şi diferite critici la adresa ideologiei dominante. În mod simultan însă, instituţia, în calitate de corp social cu preocupări şi interese specifice, dezvoltă o ideologie proprie axată pe propria apărare şi legitimare.În perioadele de luptă socială intensă, una din preocupările esenţiale va fi aceea de a obţine integrarea acestor ideologii instituţionale în ideologia dominantă, cuceritoare. Instituţia nu încetează să constituie o miză decisivă în luptele ideologice.În condiţiile unui regim totalitar avem de-a face cu un câmp simbolic omogen, un câmp fără tensiune şi fără diversitate în care ideologia dominantă va ajunge să se reproducă în mod identic prin toate canalele de difuzare şi prin toate aparatele de transformare media instrumentală parvenind fără traducere fiecărui membru al colectivităţii.În societăţi se observă apelul la reţele mult mai complexe respectând specificitatea surselor de transmisie, a independenţei lor relative, a complicităţii sau a tensiunilor faţă de ideologia promovată de puterea politică. Dialogurile actuale dintre grupurile de interes şi partide, între ideologiile grupurilor economice şi respectiv, cele politice, nu încetează să se reconstituie, asigurând în permanenţă compoziţia şi diversitatea spaţiului ideologic.Diversificarea nu încetează să fie întreţinută pe această piaţă de concurenţa dintre jurnale, de conflictele care opun proprietarii mijloacelor de difuzare în masă şi jurnaliştii, în căutarea lor asiduă de a-şi descoperi clientelă.Cercetarea unui public, detectarea noilor aspiraţii, vor duce la favo-rizarea constituirii de publicuri diferenţiate care vor fi sensibilizate prin mesaje politice, fie prin mesaje sistematic

anticonformiste, fie prin mesaje politice. Mijloacele de comunicare în masă lansează un sistem auto-între-ţinut de diversificare a publicurilor şi, de aici, de plurizare a ideologiilor.Ansamblul acestui sistem complex tinde să constituie nu o masă omogenă ce-şi primeşte cu docilitate mesajele politice şi nici o mulţime atomizată şi condiţionată, ci grupuri particulare pe care le putem distinge în funcţie de criteriul aderării mai mult sau mai puţin militante la ideologiile politice.Într-un partid în care liderii singuri deţin dreptul manipulării bunurilor simbolice, militantul se poate consacra sarcinilor practice de propagandă şi tinde să vadă în partidul său mai mult o comunitate socială decât o comunitate de idei.**NOTE**

1. H. Barth, *Adevăr şi ideologie*.2. Henri D. Alken, *The Age of Ideology: The Nineteenth Century Philosophers*, New York, Menton, 1956, p. 16-17.3. E. Shils, *The concept and function of ideology*, în: *The International Encyclo- pedia of Social Sciences*, vol. 7, New York, Macmillan and Free Press, 1968, pp. 66-76.4. R. Aron, *Opium des intelectuells*, Paris, Gallimard, 1968.5. T. Parsons, *An approach to the sociology of knowledge*, în: *Transactions of the fourth Congress of Sociology*, Milano, 1959, pp. 25-49.6. Raymond Boudon, *L'ideologie on l' origine des idees recues*, Paris, Fayard, 1986, p. 81.7. *Ibidem*, p. 82.8. Milton Rokeach ed alii, *The Open and Closed Mind*, p. 35.9. Abram Kardiner ed alii, *The Psychologycal Frontiers of Society*, p. 34.10. Clifford Geertz, *Ideology as a cultural system*, în: D. Apter (ed.), *Ideology and discontent*, Glencoe, The Free Press, 1964, pp. 47-96.11. *Ibidem*.12. *Ibidem*.13. Daniel Bell, *The End of Ideology*, New York, Macmillan and Free Press, 1960.14. Jean-François Revel, *Cunoaşterea inutilă*, Bucureşti, Humanitas, 1993, pp. 163-164.15. *Ibidem*, p. 164.16. Gerard Buis, *Science et ideologie*, în: *Les ideologies dans le monde actuel*, Desclee de Brower, Paris, 1971.17. J. F. Revel, *op. cit*., p. 169.18. Jean-François Revel, *Cunoaşterea inutilă*, Bucureşti, Humanitas, 1993, p. 168.19. Gaston Bachelard, *La formation de l'éspirit scientifique*, Paris, Felix Alcan, 1938, pp. 45-46.20. Gaston Bachelard, *La formation de l'éspirit scientifique*, p. 14. 21. Jean François Revel, *op. cit*., p. 166.22. *Ibidem*, p. 167.23. Emil Cioran, cap. *Genealogia fanatismului*, în *Tratat de descompunere*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, pp. 5-6.24. Emil Cioran, *Istorie şi utopie*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 28.25. Olivier Reboul, *Langage et idéologie*, Paris, PUF, 1980, p. 21.26. *Ibidem*, p. 23.27. *Ibidem*, p. 22.28. *Ibidem*, p. 23.29. *Ibidem*, p. 25.30. *Ibidem*.31. O. Reboul, *op. cit*., p. 30.32. O. Reboul, *op. cit*., p. 31.

TEMA NR. 3

FORMAREA ŞI INTEGRAREA POLITICĂ A INDIVIZILOR

1. Socializarea politică

După cum s-a văzut din lecţiile precedente, semnificaţia cea mai uzuală a politicii este aceea de formă de organizare şi conducere a comunităţilor umane. Politica urmăreşte conservarea, perpetuarea şi dezvoltarea acestor comunităţi, prin stimularea structurilor, funcţiilor şi rolurilor care să le asigure echilibrul şi stabilitatea, în scopul desfăşurării vieţii în comun în condiţii optimale. Pentru realizarea acestui obiectiv, formarea indivizilor care vor juca aceste roluri sau vor îndeplini aceste sarcini este esenţială pentru viaţa comunităţilor umane. Pregătirea pentru a deveni cetăţeni, pe care societatea o impune membrilor săi, în scopul perpetuării şi conservării acestui întreg, pentru înţelegerea mecanismelor care îi asigură continuitatea, se numeşte în literatura de specialitate anglo-saxonă socializare politică. În cele ce urmează, am optat pentru această sintagmă din raţiuni didactice, deşi formula "formarea politică a individului" mi se pare mai adecvată.
Socializarea politică reprezintă procesul de formare şi dezvoltare a identităţii politice a subiecţilor prin asimilarea şi interiorizarea normelor şi valorilor specifice culturii politice într-un sistem politic dat. Prin acest proces complex şi îndelungat individul îşi dezvoltă sentimentul de apartenenţă la grupurile sale de referinţă şi este pregătit să-şi asume rolurile pe care comunitatea sa de origine i le impune, pentru exercitarea unui status corespunzător în viitor. La nivelul sistemului social global, socializarea "reprezintă procesul complex de modelare a personalităţii umane în raport cu cerinţele obiective ale vieţii sociale şi cu sistemul ei de valori, proces care presupune, în principal, determinări teleologice şi nomologice". Socializarea, ca proces, prezintă grade diferite de complexitate în funcţie de condiţiile obiective şi subiective, biologice şi psihosociale în care el are loc; ca şi de interacţiunea permanentă dintre individul supus socializării, sistemul politic şi societatea căreia el îi aparţine. Între aceste paliere, etapele socializării se desfăşoară în funcţie de rol, status, vârstă şi de specificul instanţelor de socializare: familia, şcoala, armata, colectivul de muncă etc. Tocmai aceste grade diferite de complexitate impun factorilor de socializare adaptări, modificări, restructurări, îi obligă să acţioneze diferit, în funcţie nu numai de specificul lor, de mijloacele de care dispun, dar şi de competenţele pe care le au.
Studiile mai recente, elaborate în urma unor cercetări efectuate timp de mai mulţi ani în diverse localităţi, cantonează noţiunea de socializare la studiul fenomenelor de creare a sentimentului de identitate şi de apartenenţă la un grup de origine, în special a copiilor şi adolescenţilor. În accepţia sa cea mai globală, socializarea desemnează astfel "mecanismele de formare şi transformare a sistemelor individuale de reprezentare, de opinie şi de atitudini în procesul de creare a identităţii sociale a subiecţilor"[1]. Din perspectiva teoriei rolurilor, socializarea este însuşirea de către individ a unui anumit sistem de roluri şi de valori. "Comportamentul şi interacţiunea individului cu semenii săi şi cu instituţiile sociale nu se pot explica altfel decât în termenii rolurilor sociale pe care aceştia trebuie să le realizeze."[2] Pentru înţelgerea procesului de socializare se impune luarea în consideraţie a specificităţii dezvoltării filogenetice a rolului. În măsura în care se schimbă sistemele de norme şi valori se schimbă şi comportamentele şi vicerversa. În acest caz, unicitatea personalităţii se exprimă în identificările de rol (roluri principale, roluri integrative, roluri secundare), în particularităţile

biologice ale individului, în cursul său individual de viaţă şi în caracterul contradictoriu al structurii de rol.

Formele variate de socializare au în vedere asigurarea unei concordanţe între modele, valorile şi normele societăţii globale, pe de o parte, şi cele transmise de diferiţii factori instituţionalizaţi ai socializării, pe de alta. Gabriel A. Almond şi G. Bingham Powell Jr. definesc socializarea ca "modul în care copiii sunt învăţaţi care sunt valorile şi atitudinile societăţii din care fac parte şi ce se aşteaptă de la ei în viaţa de adult", socializarea politică reprezentând o parte a acestui proces care "modelează atitudinile politice". De asemenea, "socializarea politică reprezintă modul în care o generaţie transmite standardele şi credinţele politice generaţiei următoare" [3]. Din cele de mai sus rezultă că fiecare societate îşi creşte viitorii ei membri adulţi nu numai în conformitate cu normele şi valorile care menţin şi perpetuează coeziunea ei internă dar şi în funcţie de nevoile şi cerinţele ei specifice într-un anumit moment al evoluţiei sale. Socializarea politică, după cum vom vedea în cele ce urmează, nu este un simplu act de "dresură socială", ci un proces complex de învăţare politică, cu multiple condiţionări şi readaptări, pe toată durata vieţii individuale.

2. Mecanismele socializării

În procesul socializării, interacţiunea individ-societate reprezintă nodul crucial din care se poate desprinde înţelegerea personalităţii politice şi a acţiunilor ei specifice. Pentru motivul că nu există factori exclusiv "individuali" şi că individul nu poate fi decât *în situaţie*, pentru a întrebuinţa terminologia existenţialistă a lui J.P. Sartre. Persoana umană, redusă la o pură singularitate individuală, este o aberaţie. Pentru ca o persoană umană să existe în "carne şi oase" trebuie ca ea să fie concepută în realitatea trăită cotidian care este constitutiv şi originar interumană. Astfel că în procesele de socializare nu se mai pot subestima dialectica determinismelor socio-culturale şi politico-economice. În plus, factorii biologici şi psihologici care intervin în alegerea mai mult sau mai puţin liberă a unei conduite sunt ei înşişi produsul unui mediu care a modelat individul: individul nu poate fi separat de mediul său de origine sau de habitatul său decât în scopuri analitice sau pedagogice.

Viaţa unui individ, conştiinţa sa, experienţa sa trăită cu privire la fenomenul integrării într-un grup, motivaţiile ascunse şi adeseori inconştiente ale condiţiei sale pot fi înţelese din perspectiva relaţiei cu semenul, a relaţiei dintre individual şi social, fals considerată ca exterioară, adică o relaţie dintre două serii de fenomene. Penetraţia concomitentă a subiectului-obiect, comunicarea umană se constituie între oameni prin instituţii, obiceiuri, credinţe, practici şi mentalităţi. Concepând socialul ca o reţea de semnificaţii şi simboluri care, departe de a fi exterioară omului, se integrează cât mai profund în fiecare individ, Lévi-Strauss descifra ca semnificant atât totalitatea individului cât şi realitatea socială. Din punct de vedere al normalităţii, omul se află într-un circuit dublu cu lumea socială sau socio-istorică, fiinţa umană fiind atât interioară cât şi exterioară ei însăşi, iar socialul nu îşi găseşte centrul său originar decât în uman. Justeţea acestor afirmaţii se verifică şi prin faptul că, la naştere, copilul nu este o simplă foaie albă de hârtie pe care societatea să-şi graveze voinţa sa. El este posesorul unor impulsuri sociale, încrustate în codul său genetic. El nu este o fiinţă pasivă, socializabilă după voinţa fiecăruia. Dimpotrivă, el este un socializat, un subiect care gândeşte şi acţionează. El intervine într-un mod constant şi direct în procesul propriei sale dezvoltări socio-politice. Aportul fondului genetic la socializarea copilului se verifică în dezvoltarea programată filogenetic a schemelor logice şi psiho-motorii (locomoţie, echilibru, percepţia obiectelor, a spaţiului) în diferitele stadii ale creşterii sale, indiferent de presiunile mediului. În general, L. Broom şi Ph. Selznick (1968) consideră că premisele biologice ale socializării sunt: a) existenţa impulsurilor la om şi nu a unor instincte invariabile ca în cazul celorlalte animale; b) nevoia de interacţiune umană în copilărie; c) îndelungata dependenţă faţă de adult; d) capacitatea amplă de învăţare caracteristică speciei umane; e) disponibilitatea biologică de a însuşi vorbirea şi limbajul simbolic"[4]. Cercetătorul român Ana Bogdan Tucicov consideră că "mecanismele socializării sunt

comune tuturor indivizilor aparţinând aceluiaşi grup şi, totodată, diferă de la o colectivitate la alta, în funcţie de gradul de dezvoltare a societăţii respective, de particularităţile ei economico-sociale, culturale etc. Aceste mecanisme încep şi se structurează odată cu primele "experienţe sociale" ale sugarului, date de modul în care acesta este alăptat şi îngrijit de adult, de regimul etapelor sale de veghe şi somn, de felul de hrană şi adăpost primit, de stimularea dirijată a interacţiunii sale psihice cu mediul uman, toate aceste experienţe fiind social reglementate de foarte timpuriu în viaţa copiilor"[5].

Individul intervine şi acţionează în politică, în calitate de persoană, deci în funcţie de ansamblul datelor personalităţii sale. În spatele conţinutului explicit al unei atitudini politice există o întreagă istorie personală a fiecăruia. Iată de ce contribuţiile psihanalizei, ale psihologiei sociale şi antropologiei în special trebuie să se înscrie, ca premise, în căutarea determinaţiilor ontologice ale naturii umane pentru a înţelege mai bine esenţa proceselor de socializare. De fapt, încă din Antichitate, în dialogul "Omul politic" Platon considera ştiinţa politicii ca pe o "ştiinţă regală", în sensul că asimila vectorii epistemologici ai celorlalte ştiinţe la fundamentul unei ştiinţe despre om. Celebra metaforă a omului politic, văzut ca un ţesător care trebuie să îmbine fire de culori diferite pentru a obţine armonia culorilor în efectul de ansamblu al ţesăturii arată pe ce baze teoretice se întemeia sofocraţia platonică: cunoaşterea motivaţiilor, a pasiunilor şi a intereselor care îi determină pe oameni să facă politică şi ucenicia spirituală în a le stăpâni a celor care urmează să conducă destinele Cetăţii. Premisa de bază de la care plecăm este următoarea: omul transformă prin activitatea sa nu numai lumea exterioară, pe care o subordonează în conformitate cu nevoile sale, dar se transformă în aceeaşi măsură şi pe sine însuşi. De aici urmează că esenţa omului este determinată social prin practica social-istorică în exterioritatea sa, iar filogenetic şi ontogenetic prin categoriile ontologice de sociabilitate, cooperare şi solidaritate. În procesul interacţiunii sociale, al interdependeţei dintre societate, grup, familie şi individ natura omului reclamă cooperarea. În consecinţă, socializarea se concentrează cu precădere asupra studierii influenţelor ce rezultă din procesele de interacţiune socială, de comunicare socială, din activitatea şi organizarea grupurilor pentru a permite optimizarea cooperării şi a interacţiunii între oameni. Socializarea are loc sub forma procesului de învăţare în cadrul relaţiei dintre obiectivare şi însuşire. Omul produce, le încorporează şi îşi însuşeşte rezultatele unor obiectivări anterioare, în cadrul unui proces tradiţional de moştenire. O problemă încă neabordată în explicarea proceselor de socializare este rolul mecanismelor instinctuale în formarea comportamentului social al omului, în învăţarea acestuia ca moment principal al ontogenezei. În această privinţă, un element încă neluat în considerare este rolul limbajului în comunicarea şi reglarea vieţii sociale, în dezvoltarea interacţiunilor, gândirii şi conştiinţei, ca element de stocare a semnelor şi simbolurilor culturale şi ca formă de emancipare. Socializarea ar fi în acelaşi timp o istorie naturală şi social-formativă şi se referă la raportul dintre natura internă a copilului şi efectul practic al experienţelor asimilate. Socializarea este procesul de producere a comportamentelor umane prin intermediul cumulării determinaţiilor interne şi externe. Obiectivele de bază ale socializării, valabile pentru toate fiinţele umane, sunt "antrenarea în interacţiune" şi "introducerea în limbaj". Antrenarea în interacţiune se referă la cuplul mamă-copil prin care se realizează reglarea impulsurilor şi construirea relaţiilor cu obiectele. Ea este prelingvistică şi determinată de pulsiuni. Diferenţa dintre om şi animal în interacţiunea reciprocă şi în medierea formelor de interacţiune este că la om practica mamei este întotdeauna produsul social-lingvistic mijlocit al socializării ei, că interacţiunea maternă exprimă experienţe prelucrate lingvistic şi transmise tradiţional. Situaţia de realizare a acordului între mamă şi copil este întotdeauna determinată lingvistic şi reprezintă un caz special al ontogenezei. Situaţia prelingvistică din cadrul cuplului mamă-copil nu este niciodată "extralingvistică", întrucât regulile interacţiunii sunt păstrate în mod obiectiv prin limbă. Cercetările psihanalitice efectuate în anii '80 în Germania în special se concretizează cu precădere asupra relaţiei timpurii mamă-copil ca premisă antropologică a socializării.[6] În afară de procesele emoţional-afective ale socializării, celelalte etape ale socializării (secundară, şcolară, adultă) ca şi alte forme de interacţiune (cele cu sens lingvistic) care se succed în

timpul procesului de socializare sunt asimilate de către A. Lorenzer cu fazele determinate pulsional ale teoriei psihanalitice a evoluţiei: "Formele de interacţiune se înlocuiesc unele pe altele. În mod necesar, formele de interacţiune orale cedează locul celor anale ş.a.m.d. (…) Realitatea unui proces evolutiv stadial structural de la problematica orală până la cea oedipală apare la toţi indivizii" [7]. Dar nu toate formele de interacţiune depind de capacitatea de exprimare prin limbaj a mamei şi a copilului, ci şi de actualizarea unei relaţii dialectice dintre trebuinţele organice şi practica socială, în sfera relaţiilor reale, pe parcursul etapelor succesive de socializare.

Relaţia dintre muncă şi limbaj ca o nouă formă de interacţiune şi de eliberare a omului de legăturile sale cu mama şi natura în socializarea secundară are un rol important în dezvoltarea conştiinţei, ca expresie a formelor concrete ale activităţii obiectuale a copilului, inclusiv a raporturilor sale cu alţi oameni. Pe lângă importanţa relaţiei dintre muncă şi limbaj în explicarea modificărilor comportamentului şi conştiinţei, edificarea unei teorii a personalităţii pe baze antropologico-filosofice ar fuziona în mod fericit cu teoriile psihanalitice, interacţioniste şi sociologia rolurilor în explicarea proceselor de socializare. O primă operaţie în clasificarea teoriei personalităţii este distincţia dintre conceptul de *om* (cotidian), *individ* (reprezentant individual al genului), *individualitate* (unicitatea unui om), şi *personalitate* (individul concret, persoana, ca subiect al socializării, individul uman ca membru al societăţii). Ca subiect social, personalitatea apare nu ca om individual, ci ca rezultantă a unor trăsături sociotipologice, ca membru al unui grup social, clase sau societăţi. Dacă în ce priveşte relaţia individ-societate, personalitatea trebuie privită ca fiinţă socială în calitatea ei socială, pe planul comportamentului uman personalitatea concretă poate fi explicată numai prin analiza unicităţii cursului vieţii şi prin cunoaşterea normelor şi valorilor dominante. Reducerea personalităţii la ansamblul relaţiilor sociale, operată de antropologia marxistă, a fost, în principiu, o sursă de confuzii. Fiinţa umană generică nu este identică cu individul singular, deoarece dacă fiecare individ încorporează în sine ansamblul relaţiilor sociale, ca esenţă umană, de unde provin deosebirile individuale? Făcând din om ca fiinţă generică o abstracţie izolată, un instrument operaţional în antropologie, istoria societăţii nu este altceva decât istoria oamenilor sociali sau a oamenilor individuali ca personalităţi. În procesele de ontogeneză şi filogeneză, cât şi în interacţiunea individ-societate, personalitatea umană concretă nu este acelaşi lucru cu fiinţa umană generică.

După Jean Piaget, "cunoaşterea nu este predeterminată nici în structurile interne ale subiectului, deoarece ele rezultă dintr-o construcţie efectivă şi continuă, nici în caracterele preexistente ale obiectului, fiindcă nu sunt cunoscute decât datorită medierii necesare a acestor structuri" [8].

Piaget distinge trei faze în dezvoltarea gândirii la copil. Copilul cunoaşte o etapă preliminară, aceea a inteligenţei senzoriomotorii, cuprinzând perioada 0-2 ani, caracterizată prin trecerea de la nivelul reflexelor necondiţionate la organizarea unor acţiuni senzoriomotorii coerente şi la elaborarea unor scheme de acţiune integrate într-un ansamblu tot mai organizat. Copilul ajunge să-şi subordoneze mijloacele scopurilor şi să recurgă la noi mijloace. Prima etapă este etapa gândirii preoperatorii, ce se desfăşoară de la vârsta de 1 ½-2 ani până la vârsta de 7 ani care permite condensarea acţiunilor succesive în reprezentări simultane, prin interiorizarea imitaţiei în imagini şi însuşirea limbajului. Ea se caracterizează prin eliberarea parţială a copilului de limitele acţiunilor concrete immediate, pe care le poate înlocui în timpul jocului prin acte simbolice. Copilul rămâne însă tributar ireversibilităţii perceptive. În finalul acestei etape apare conceptul de număr, asocierea.

Cea de-a doua mare etapă este cea a operaţiilor concrete, între 7 şi 12 ani, care se caracterizează prin apariţia grupărilor operaţionale ce permit conceptualizări şi coordonări de concepte. Structurile operatorii sunt deja abstracte şi definesc o logică calitativă, dar conţinutul lor rămâne în bună măsură concret. Clasificarea constituie operaţia principală în rândul operaţiilor concrete. În finalul etapei operaţiilor concrete se produce o reorganizare a structurilor operatorii, ceea ce duce la constituirea mecanismelor de coordonare logică şi matematică.

Structurile operatorii formale se constituie începând cu vârsta de 11-12 ani, se ajunge la o a treia etapă şi cea mai importantă, având în vedere vârsta cuprinsă între 11-15 ani. Această etapă se

caracterizează prin faptul că subiectul nu se mai limitează la acţiuni asupra obiectelor concrete (clasificare, numărare, punere în relaţii), ci reuşeşte să coordoneze şi să articuleze propoziţiile şi judecăţile în unităţi mai mari, în fraze şi raţionamente complexe. Specifică acestei etape este eliberarea operaţiilor de durată, de contextul psihologic al acţiunilor subiectului.
Operaţiile formale se caracterizează prin posibilitatea de a cuprinde ipoteze pe lângă obiecte; aceste ipoteze sunt propoziţii al căror conţinut constă în operaţii intrapropoziţionale de clase şi relaţii. Supranumită şi etapa propoziţională, această etapă aduce o nouă construcţie intelectuală şi anume raţionamentul ipotetico-deductiv. Ipoteza este enunţată verbal şi se judecă asupra consecinţelor posibile. Operaţiile deductive sunt cele care permit trecerea de la ipoteze la consecinţele lor, constând în operaţii asupra operaţiilor, "operaţii la puterea a doua", după cum le numeşte Piaget. Această putere de a forma operaţii asupra operaţiilor este cea care permite cunoaşterii să depăşească realul şi să opereze asupra posibilului.
Toate aceste noutăţi ne permit a vorbi de operaţii logico-matematice autonome şi bine diferenţiate faţă de acţiunile materiale cu dimensiunea lor cauzală: datorită acestei diferenţieri se stabilesc raporturi de coordonare şi de sprijin reciproc pe cel puţin două paliere (operaţii aplicabile la obiect, operaţii atribuite obiectului etc.) înrudindu-se în acest fel din ce în ce mai mult cu procedeele gândirii ştiinţifice însăşi. Prin abstractizare constructivă şi prin reconstrucţii pe noi planuri, gândirea devine reflexivă, se repliază asupra ei însăşi, uzând de norme logice şi matematice.
Pentru copil, formarea identităţii trece prin dezvoltările identificărilor cu grupurile de care el aparţine imediat de la naştere sau pe care şi le-a ales el însuşi. "Fiinţa umană, spune Erikson, este organizată de la un capăt la altul al vieţii sale, în grup, cu o bază geografică sau istorică: familia, clasa, satul sau cartierul, naţiunea. O fiinţă umană este concomitent un organism, un om şi un membru al unei societăţi şi ea este implicată în cele trei procese de dezvoltare. Corpul său este expus durerii şi tensiunii, eul său anxietăţii şi, ca membru al unei societăţi, el poate resimţi panica grupului său" [9]. Copilul învaţă lent, ca pe dibuite, spune E. Sapir, cine este el şi căror grupuri aparţine. Sentimentul de apartenenţă faţă de grupul în care el s-a născut şi de care el aparţine se dezvoltă progresiv prin intermediul identificărilor spontane şi al familiarizării cu practicile, valorile şi normele grupului. Nevoia de solidaritate şi de conformitate cu grupul sau grupurile îi fundamentează cunoaşterea şi identificarea. Fără asimilarea trecutului cultural al societăţii şi a sentimentelor în vigoare la ai săi, "expresia subiectivităţii" individului ar fi lovită de "sterilitate socială" [10]. Cunoaşterea grupului poate să ia o formă manifestă şi explicită, dar este cel mai adesea implicită sau, cum spunea Sapir, "intuitivă". Întreţinerea sa se traduce prin adaptarea unui anumit număr de atitudini obligatorii şi sancţionate de privilegii sau interdicţii, dar şi prin aceea a atitudinilor mult mai difuze şi neinstituţionalizată.
De aici se poate trage concluzia că un individ nu aparţine cu adevărat grupului său decât atunci când alţii îi ghidează conduita sa, fără ca el să-şi dea seama. „Individul, scrie Sapir, simte mai curând că el nu cunoaşte metodele culturale ale grupului său şi le aplică cu toată inocenţa fără a le putea descrie conştient“[11].
Forma acestei cunoaşteri, conţinutul său sunt factori esenţiali pentru a înţelege cum se integrează şi cum se dezvoltă dimensiunea politică în ansamblul fenomenelor de socializare. Forma sa adesea implicită ne permite să conchidem că anumite atitudini sau opinii politice se pot dezvolta la copil ca urmare a socializării difuze din primii ani ai copilăriei, fără ca conţinutul lor abstract să fi determinat adoptarea lor.
Organizarea tuturor valorilor grupului într-o concepţie despre lume unitară arată începutul socializării politice în cadrul socializării difuze, căpătată începând cu experienţele a ceea ce este permis sau interzis, obiect de dorinţă sau teamă. Ea permite să înţelegem cum unele practici sociale, practica religioasă de exemplu pot, în unele cazuri, să joace un rol mult mai important în socializarea politică decât evenimentele politice, prin integrarea trecutului în câmpul de valori şi norme comportamentale ale prezentului. Identificarea ca şi apartenenţa la o comunitate presupune şi învăţarea şi stăpânirea codului simbolic al comunităţii, precum şi relaţii semnificative cu membrii

propriului său grup şi cu cei ai altor grupuri. Orice subiect nu există şi nu se poate defini decât prin alții, printr-un joc complex de identificări negative şi pozitive. Afirmarea solidarității sale, a identității altor puncte de vedere cu ale sale, marcarea diferenței sale față de alții sunt două mecanisme esențiale ale socializării politice. Copilul se afirmă, se defineşte adeseori opunându-se. Lui îi este mult mai uşor să spună ceea ce nu este decât să explice ceea ce este. Copilul trebuie nu numai să cunoască şi să accepte valorile care fundamentează identitatea grupului, dar el trebuie să le recunoască în discursul celorlalți şi mai ales să învețe să le utilizeze pentru a descifra şi exprima percepțiile sale despre lume. În fond, sistemul de valori al grupului este un limbaj, un cod simbolic pe care copilul trebuie să-l dobândească şi să-l stăpânească pentru a-şi afirma identitatea sa şi pentru a comunica cu toți ceilalți şi nu numai cu membrii grupurilor sale de apartenență. Apartenența la grup ia forma concretă a dobândirii mijloacelor de comunicare şi a competențelor de a comunica. Oferind copilului conținutul şi forma actelor sale de vorbire, grupul îl modelează după imaginea sa. Acceptând acest mod de a comunica şi de a vorbi, copilul marchează apartenența sa la grup: „De fiecare dată, spune Bernstein, când copilul vorbeşte sau ascultă structura socială în care el este un element este reîntărită, iar identitatea sa socială reafirmată“[12].

Din ceea ce precede rezultă că socializarea nu este o aventură individuală care depinde de capacitatea subiectului de a stăpâni câmpul relațiilor sale personale cu semenii. Reprezentările copilului, preferințele sale se formează în contextul strict al unui ansamblu de constrângeri instituționale de ordin public şi privat. Copilul creşte într-un moment determinat, într-o familie şi o societate date. *Habitus*-ul, ca *matrice a percepțiilor, aprecierilor şi acțiunilor* este „un sistem de dispoziții durabile şi transpozabile care, integrând toate experiențele trecutului, funcționează în fiecare clipă şi face posibilă realizarea unor sarcini extrem de diferențiate grație transferurilor analogice de scheme care permit rezolvarea problemelor de aceeaşi formă şi grație corecțiilor continue ale rezultatelor obținute, produse în mod dialectic prin aceste rezultate“[13].

Ca principiu generator al oricărui sistem individual de reprezentare şi al practicilor de formare a opiniilor şi atitudinilor politice, ca şi a sentimentului de identitate şi apartenență la un grup, *habitusul* este format din majoritatea atitudinilor şi predispozițiilor din copilărie. Formarea *habitusului* se realizează în mai multe etape, se bazează pe mai multe mecanisme şi pe complementaritatea rolurilor celor doi agenți esențiali: familia şi şcoala. „Habitusu-ul căpătat în familie este, în principiu, dublat de experiențele vieții şcolare. Şcoala îi va da un sens, îl va raționaliza, şi îl va înscrie sub autoritatea „cunoştințelor oficiale“. Prin acțiunea şcolii, *habitusul*, „legea imanentă“, depozitată în fiecare agent de prima educație primită în familie, devine principiu de structurare „obiectiv reglată“ şi „în mod colectiv orchestrată“ de toate experiențele ulterioare“[14].

Din analiza studiilor intreprinse până acum în domeniul socializării politice reiese că în abordarea relației dintre individ şi societatea sa politică s-au impus trei concepții majore: 1. prima pune accentul, în esență, pe personalitate. Orice comportament al subiectului este o reacție la solicitările externe, în funcție de predispozițiile profunde ale personalității; 2. a doua, voluntaristă, insistă asupra fenomenelor de învățare socială şi asupra responsabilității societății în formarea tinerilor ei membri; 3. a treia, consideră formarea atitudinilor şi comportamentelor politice rezultatul interacțiunilor continue dintre individ şi societate. Totodată, stadiul atins de cercetarea în domeniu relevă anumite limite ale acestor abordări, ceea ce reclamă un nou tip de abordare interdisciplinară a socializării politice. *În primul rând*, socializarea politică nu este doar un proces unidirecțional în care, în virtutea autonomiei politicului, doar socializarea politică este considerată esențială. Întrucât nu există frontiere rigide între politic, social şi personal, socializarea politică este o parte a socializării generale, deoarece şi sistemul politic este o parte a sistemului social global. *În al doilea rând*, socializarea politică nu este un proces evolutiv unilinear. El cunoaşte salturi şi rupturi, în special în fazele de trecere de la copilărie la adolescență şi de la adolescență la maturitate. Atitudinile politice în curs de formare ale copiilor sunt încă fragile şi sunt supuse influențelor lumii adulte. Adolescența este însoțită de o repunere în discuție a influențelor primite în copilărie, ceea ce poate duce conform noilor scheme ale sensibilității, fie la modificări, mai mult sau mai puțin

profunde ale vechiului ansamblu de credinţe, opinii şi atitudini, fie la acceptarea, pe baze noi, a comportamentului şi ideilor politice asimilate în copilărie. *În al treilea rând*, socializarea politică nu se încheie odată cu intrarea în faza maturităţii. Ea este un proces permanent care, practic, nu se încheie decât odată cu moartea biologică.

3. Formele socializării politice

Din punct de vedere al duratei în timp în care se efectuează socializarea există *socializare primară* şi *socializare secundară*. Socializarea primară se referă la mecanismele de asimilare a rolurilor şi statusurilor sociale de către copiii preşcolari, şcolari şi adolescenţi, începând cu primele experienţe ale vieţii umane. „În procesul socializării sale, odată cu însuşirea limbii şi a comunicării prin simboluri verbale cu adultul copilul trăieşte, simte nemijlocit şi îşi însuşeşte şi atitudinile acestuia faţă de copilărie, asimilând moduri de afecţiune social-umană, acţiuni şi comandamente în baza cărora devine membru al respectivei colectivităţi." [15] Specialiştii în domeniu au stabilit, pe baza ultimelor cercetări, că începutul propriu-zis al socializării este fixat la vârsta de 5-6 ani când, de fapt, încep să se contureze datele de bază ale personalităţii. *Socializarea secundară sau socializarea* adulţilor vizează procesele prin care adulţii îşi asumă noi roluri sociale. Ea se compune din două faze: 1. *procesul de desocializare* (renunţare la vechile norme şi valori) şi 2. *procesul de resocializare* (însuşirea altora noi). „Socializarea adulţilor este mai evidentă în perioadele de schimbare revoluţionară a societăţii şi în anumite momente de viaţă ale individului: căsătorie, schimbarea profesiunii, pensionare etc. Faţă de socializarea copilului, socializarea adulţilor are nu numai un ritm specific, dar şi un conţinut specific. Noile achiziţii pot intra în conflict cu vechile norme şi valori, resocializarea făcându-se într-o perioadă cu atât mai îndelungată cu cât este vizată o vârstă mai înaintată"[16]. În cadrul socializării adulţilor, ideea centrală este că dezvoltarea personalităţii nu se încheie odată cu intrarea individului în faza maturităţii, ci durează întreaga viaţă. În acest caz, nu mai este vorba despre vârsta biologică, ci mai degrabă despre vârsta subiectivă, despre personalitatea şi perspectiva ei temporală, biografia şi structura acesteia psiho-afectivă şi evenimenţială.

Strâns legată de acest tip de socializare este şi *socializarea anticipativă* definită de R.K. Merton ca „procesul de actualizare a valorilor şi orientărilor care există în grupuri şi statusuri în raport cu care persoana nu este încă angajată, dar cu care are şanse să intre în relaţie"[17]. Indivizii care speră să ocupe o poziţie privilegiată în societate sau să aibă o profesie performantă, adoptă comportamente şi atitudini specifice grupului social din care speră vă vor face parte cu mult timp înainte ca acest lucru să se întâmple. Socializarea anticipativă pregăteşte individul pentru statusuri viitoare care, la rândul lor, fac parte dintr-o succesiune de statusuri. Merton consideră că socializarea anticipativă are, în principal, un caracter informal şi, implicit, ea nefiind realizată de către persoane specializate. „Socializarea anticipativă implică o pregătire pentru rol — statusuri viitoare, dar *existente* în structura socială. Socializarea anticipativă presupune o identitate a statusurilor pentru care se face pregătirea persoanei în momentul sau pe durata pregătirii cu statusurile pe care persoana le va ocupa în mod real în viitor"[18]. Într-un sistem social deschis, socializarea anticipativă este, conform concepţiei lui Merton, funcţională pentru individ şi aparent disfuncţională pentru solidaritatea grupului sau stratului social căruia acesta îi aparţine.

Din punct de vedere al *modului* în care se face socializarea există următoarele forme: socializare latentă şi socializare manifestă; formală şi informală; conştientă şi inconştientă; socializarea directă şi socializarea indirectă. *Socializarea latentă şi informală* presupun învăţarea socială de roluri şi asimilarea de norme şi valori prin participarea nemijlocită la comportamentul de grup, ca membru nemijlocit al societăţii. *Socializarea manifestă (expresă) sau formală* presupune intervenţia unui factor conştient în dirijarea proceselor de socializare, sub forma unor instituţii sau persoane specializate: şcoală, familie, armată, profesori, pedagogi, psihosociologi, psihiatri, psihanalişti etc., în scopul dezvoltării receptivităţii pentru obligaţiile sociale şi a aptitudinilor de participare socială.

Ca şi în cazul aculturaţiei spontane sau impuse care pot deriva din tipurile de contact dintre două culturi, se poate vorbi de o socializare spontană şi de o socializare impusă. În cadrul socializării impuse, normele şi valorile unui sistem politic se exercită cu o intensitate mai mare sau mai mică, urmând modalităţi sau orientări variabile.
Formele indirecte de socializare politică reprezintă acele achiziţii care nu sunt ele însele politice, dar influenţează formarea "sinelui politic". Orientările nonpolitice achiziţionate de individ sunt direcţionate mai târziu spre anumite obiecte politice, formându-se astfel orientările politice. Procesul are loc în felul următor: copilul ajunge să aibă anumite aşteptări de la persoanele aflate la putere ca rezultat al relaţiilor sale cu părinţii, cu profesorii sau cu alte autorităţi nonpolitice. Astfel, el îşi dezvoltă o anumită dispoziţie generală cu privire la autoritate în general, dispoziţie care mai târziu va fi direcţionată spre anumite autorităţi politice, transformându-se astfel în orientare politică. În concluzie, socializarea politică indirectă presupune parcurgerea a doi paşi: achiziţionarea unei predispoziţii generale şi transferarea ei asupra unor obiecte politice. [19]
Socializarea politică indirectă cuprinde următoarele trei metode specifice de învăţare:
1. *Transferurile interpersonale*. Copilul învaţă valorile politice prin prisma relaţiilor interpersonale anterioare. În virtutea experienţei ca membru al unei familii şi ca elev al unei şcoli, copilul dezvoltă relaţii multilaterale cu diferite forme de autoritate. El va stabili astfel modele de interacţiune similare cu cele pe care le-a experimentat în primii ani ai vieţii.[20]
Astfel, predispoziţiile "autoritare" sau "democratice" ale unui adult sunt probabil rezultatul primelor contacte cu autorităţi nonpolitice din perioada copilăriei sale.
2. *Ucenicia*. Această metodă este asemănătoare cu prima, dar diferă prin faptul că experienţele din lumea nonpolitică sunt cele care îi oferă individului tehnici şi valori pe care acesta le va folosi în special în contexte politice. "Activităţile nonpolitice reprezintă practica sau ucenicia pentru activităţile politice." [21] Dorinţa de a câştiga, acceptarea înfrângerii, alegerea liderilor prin vot, competiţia în limita regulilor acceptate etc. sunt valori pe care copilul le învaţă în colectivităţi, la şcoală, într-un club sportiv, în competiţiile organizate în tabără — care vor caracteriza comportamentul politic al individului adult.
3. *Generalizarea* constă în formarea atitudinilor politice prin extrapo-larea opiniilor sociale, a valorilor sociale asupra anumitor obiecte politice. Cultura politică a unei societăţi îşi pune amprenta asupra comportamentului şi atitudinilor politice ale membrilor săi.
Socializarea politică reprezintă procesul prin care se transmit orientări cu un conţinut politic specificat. Spre deosebire de formele indirecte ale socializării politice, care presupun parcurgerea a doi paşi, socializarea politică directă implică doar transmiterea directă a concepţiilor politice. Orientările achiziţionate sunt direcţionate spre anumite obiecte politice, fără intermediere prin predispoziţii generale.
Formele de socializare politică directă, identificate de R. Dawson şi K. Prewitt sunt următoarele:
1. *Imitaţia* este cea mai cunoscută formă de învăţare directă. Imitaţia reprezintă o "încercare de a reproduce, conştient sau inconştient, comportamentele observate la alte persoane, precum şi rezultatele acestei încercări, încununată sau nu de succes" [22]. Învăţarea prin imitaţie poate fi conştientă, dar ea poate reprezenta şi o copiere inconştientă de valori şi comportamente de la cei din jur. Este cazul copilului care imită preferinţele politice ale părintelui, fără să ajungă la stadiul în care ne poate explica aceste preferinţe. În general, un individ imită atitudinile, valorile, comportamentele indivizilor cu care se află în contact sau cu care ar vrea să se afle în contact, mai ales pentru a fi acceptat în grupul acestora. Există şi un opus al imitaţiei şi anume respingerea deliberată de valori, de atitudini acceptate de părinţi sau de alte autorităţi. Este un act de rebeliune, specific mai ales adolescenţilor care caută o formă de identitate diferită de cea a părinţilor.
2. *Educaţia politică* constă în activităţile grupurilor politice şi nonpolitice orientate spre formarea de orientări politice. Spre deosebire de primele două forme de socializare directă, în cazul acestei metode iniţiativa de socializare politică aparţine socializatorului şi mai puţin socializatului. Educaţia politică se realizează atât prin modalităţi formale cât şi informale, existând în acest sens o

multitudine de tehnici de învăţare directă a atitudinilor şi a comportamentelor politice. (…) Prin intermediul acestei forme de socializare politică directă indivizii învaţă să se supună legilor, să-şi plătească impozitele, să-şi protejeze proprietatea etc.

O formă intermediară, între socializarea directă şi socializarea indirectă, este formarea identităţii naţionale la copil. Acest proces complex şi contradictoriu presupune vectori multipli de natură calitativ diferită. Prin familiarizarea cu practicile repetitive ale grupului, copilul acceptă atitudinile şi credinţele acestuia. După cum a demonstrat Erikson, tot ceea ce este familiar tinde curând să devină o valoare în sine şi ne ataşăm de ea ca fiind ceva bun. Dimpotrivă, tot ceea ce ne este mai puţin familiar, alte grupuri decât grupurile sale de referinţă, sunt percepute ca "străine" sau mai puţin bune. Aici ia naştere relaţia fundamentală de identitate "noi –ceilalţi"; "asemănător – diferit"; "grupul propriu – străinii". În formarea identităţii naţionale a copilului şcoala joacă un rol fundamental. Ea structurează reprezentările colective ale naţiunii şi memoria ei socială într-un flux modelator al conştiinţei istorice, în conformitate cu ideea de permanenţă. Miturile fondatoare, tradiţiile, evenimentele cruciale privilegiază sentimentul acestei apartenenţe unice la un spaţiu şi timp istoric unic. Indiferent de regimul politic, de ideologii, de partidul dominant, de conjunctura geopolitică şcoala nu se poate eschiva de la sarcina formării identităţii naţionale. Fiind o politică de stat, orice regim politic va ordona, conform ideologiei sale, imaginile, miturile şi simbolurile fundamentale ale unei naţiuni, într-o altă manieră dar în perspectiva aceleiaşi finalităţi: conservarea şi consolidarea identităţii naţionale. În România, de exemplu, regimul comunist a selectat din vectorii socializării politice doar pe aceia care îi slujeau cel mai bine valorile ideologiei sale: lupta de clasă; independenţa naţională; lupta împotriva exploatării economice; tradiţiile materialiste din gândirea filosofică şi socială; internaţionalismul socialist. În acest sens, el a eliminat din procesele de formare a identităţii naţionale tot ceea ce contravenea ideologiei sale: rolul religiei ortodoxe în formarea identităţii naţionale, motivaţia că aceasta ar fi obscurantism religios; selecţia din istoria culturii române numai a acelor opere şi autori care nu contraveneau ideologiei comuniste; opera lui N. Bălcescu; M. Ralea; St. Zeletin; lirica social-protestatară a paşoptiştilor, a lui M. Eminescu; G. Coşbuc; Al. Vlahuţă etc.; proza cu accente de critică socială viguroasă a lui Liviu Rebreanu; M. Sadoveanu; N. Filimon; I. Slavici etc. Concomitent cu sacrificarea valorilor estetice, mulţi autori şi opere valoroase au fost interzise pe simplul motiv că nu corespondeau canoanelor ideologice, fiind consideraţi "retrograzi" sau "reacţionari". În schimb, manualele şcolare, de la clasa a V-a până la clasa a XII-a, au fost invadate de o cohortă de scriitori şi poeţi proletcultişti şi realişti-socialişti care glorificau zbuciumatul trecut de luptă al poporului român; exploatarea nemiloasă a poporului de către burghezie şi moşierime; frumuseţea morală a omului nou, constructor conştient şi devotat al socialismului etc. Chiar dacă arta şi cultura au fost înregimentate ideologic, această înregimentare a servit de minune îndoctrinării politice în sensul dorit. Procesul este aproximativ acelaşi: esenţialul mesajului se concentrează asupra unor simboluri abstracte cu o puternică încărcătură emoţională. Imnul de stat, stema naţională, drapelul, portretele eroilor naţionali şi liderilor politici, locurile marilor bătălii istorice, datele festive datorită quasiprezenţei lor în universul copiilor le devin familiare şi sunt valorizate pozitiv. Această operaţie este facilitată de programele analitice, de necesitatea memorării lor, operaţie relativ uşoară datorită numărului mic de date pe care le conţin.

Caracterul natural al acestei identificări rezidă şi în tonalitatea afectivă prin care sunt asimilate aceste practici şi cunoştinţe, plecând de la mediul de viaţă al copilului şi de la noţiunea de loc sau teritoriu unde acesta ia cunoştinţă cu orizontul social tot mai larg. "Gândirea nondirijată în care individul caută să-şi satisfacă o nevoie de care nu este în întregime conştient este, prin esenţă, ireversibilă… Raţiunea este (că ea este dirijată) aproape întotdeauna de o tendinţă afectivă pe care nimic nu o constrânge să se conserve ca atare."

Studiile behavioriste postbelice pun accentul mai curând pe explicarea comportamentelor electorale decât pe elucidarea proceselor de socializare politică propriu-zisă. În cadrul acestor studii obiectivul urmărit este explicarea formării loialităţilor durabile la copii şi adolescenţi şi, plecând de aici, formarea şi stabilitatea identificărilor şi a preferinţelor partizane "ca factor de structurare a

atitudinilor politice; stabilitatea preferinţelor partizane în cursul vieţii; reproducerea preferinţelor partizane de la o generaţie la alta în cadrul familiei" [24]. H. Hyman a evidenţiat primul importanţa acestor ucenicii politice în formarea preferinţelor partizane "familia nu poate să pregătească noii săi membri pentru evenimente politice pe care ea nu ar putea să le prevadă, dar ea le transmite preferinţe partizane puternice şi durabile. Aceste preferinţe constituie grila de percepţie şi de judecată a evenimentelor prezente şi viitoare. Într-o asemenea schemă rolurile partidului şi ale familiei sunt la fel de importante şi strâns legate. Fidelităţile familiale şi partizane merg mână-n mână; partidul reprezintă un fel de agent de legătură al familiei, furnizor esenţial al cadrului de referinţă fundamental." [25]

Fără îndoială, acest lanţ de identificări arată că formarea personalităţii politice a subiectului nu se poate realiza decât pe baza acestor identităţi sociale, diferite calitativ. Cea mai importantă dintre toate este formarea identităţii naţionale deoarece ea "corespunde unei nevoi primordiale de securizare la tânărul copil. Pentru el, a fi membru al colectivităţii naţionale înseamnă a aparţine şi a se simţi acceptat de către o comunitate pe care el o percepe ca depăşind şi înglobând grupul familial, dar tot atât de "naturală" ca şi el" [26]. Nevoia biologică de solidarizare cu grupul său de origine sau cu altele, mai vaste, determină la copil dorinţa de conformitate şi de familiarizare cu practicile şi limbajele acestor grupuri. La aceasta se adaugă şi nevoia colectivităţii de a-şi reafirma perpetuu identitatea, ceea ce face ca dezvoltarea sentimentului de apartenenţă şi identitate naţională la copil să devină o problemă de interes naţional. Formarea identităţii naţionale la copil este funcţie de etapele dezvoltării inteligenţei sale şi a schemelor psiho-motorii. Copilul percepe realităţile naţionale mai mult cu inima decât cu mintea. El încă nu poate gândi abstract; dar el simte instinctiv că grupul său de apartenenţă aparţine unei colectivităţi mai largi delimitată faţă de altele de un teritoriu. După cum a demonstrat Erikson, ţara este mai întâi o unitate de ordin emoţional şi orice membru al unei comunităţi naţionale nu se identifică cu obiectul abstract care este ideea de ţară decât prin identificarea cu cei care sunt legaţi de acelaşi obiect ca şi el[27]. Prin mimetism, copilul nu preia doar atitudinile şi obiceiurile văzute şi apreciate la membrii grupului său de origine, dar şi un ansamblu de "scheme perceptive" şi de "reprezentări preexistente" prin care recunoaşte şi acceptă anumite "*savoir-faire* şi limbaje", anumite norme şi valori, ceea ce determină la copil conştiinţa solidarităţii progresive şi concurente cu familia, rudele, strada, satul, cartierul.

Familia şi şcoala sunt primele instanţe ale socializării politice, cu un rol crucial în formarea atitudinilor şi a orientărilor politice. Mai târziu acestor două forme primare de socializare li se mai adaugă şi altele: armata, biserica, mass-media, partidele politice. În familie şi în şcoală socializării latente i se adaugă socializarea manifestă. Contrar unor prejudecăţi destul de răspândite în mentalitatea curentă, rolul şcolii, ca principal agent de socializare politică, nu se reduce la funcţia de îndoctrinare ideologică faţă de valorile dominante ale unui sistem politic (liberale, de stânga sau de dreapta) ci în primul rând cel de a asigura reproducerea socială, prin realizarea funcţiei ideologice de legitimare a ordinii stabilite.[28] Acest specific al socializării politice a şcolii este mediat şi disimulat prin valorile sistemelor pedagogice tradiţionale: autonomia sistemului de învăţământ faţă de instanţele puterii politice; neutralitatea şi obiectivitatea cunoştinţelor transmise; promovarea în viaţa socială pe baza performanţelor dobândite în procesul de pregătire; interesele şi valorile specifice de grup ale corpului de specialişti care deţin monopolul funcţiei educaţionale: etică profesională; menţinerea ordinii morale; conservarea structurilor politice şi a raporturilor de clasă prin promovarea meritocraţiei; cultivarea valorilor naţionale. Bourdieu şi Passeron observă că între valorile clasei de mijloc şi cele promovate de autonomia relativă a sistemului de învăţământ nu există raporturi de contrarietate, ceea ce îi permite să servească "cererile obiective de conservare socială, sub auspiciile independenţei şi neutralităţii. Adică a disimula funcţiile sociale de care el se achită şi, prin aceasta, de a le îndeplini mai eficient" [29]. Bourdieu şi Passeron elaborează teoria "violenţei simbolice" pe care ei o consideră mult mai eficientă pe planul socializării politice decât coerciţia fizică. Bourdieu şi Passeron denumesc *puterea violenţei simbolice* "orice putere care reuşeşte să impună semnificaţii şi să le impună ca fiind legitime, disimulând raporturile de forţe

care sunt la fundamentul forţei sale" [30]. În această privinţă, şcoala nu îşi realizează funcţia sa socializatoare prin inocularea unor opinii ci prin "inocularea de atitudini şi dispoziţii de a acţiona şi reacţiona, a *schemelor inconştiente* de la care plecând se organizează gândirea şi acţiunea, oricare ar fi situaţia care se prezintă" [31]. Aşa cum stăpânirea unei limbi presupune un ansamblu de scheme inconştiente interiorizate pentru a construi fraze după reguli gramaticale tot astfel şcoala este o gramatică generatoare de opinii şi atitudini.
R. Dawson şi K. Prewitt abordează şcoala ca agent socializator ţinând cont de trei mari categorii de influenţare a formării orientărilor politice: 1. influenţa clasei, caracterizată de un program de învăţământ formal, de activităţile de zi cu zi şi de existenţa profesorilor; 2. alte aspecte ale şcolii: climatul social; organizaţiile de tineret; activităţile extraşcolare; 3. efectele educaţiei asupra "sinelui politic" şi rolul şcolii în relaţia cu alţi agenţi de socializare politică.
Cercetările mai recente au descoperit că procesele de socializare la copil nu încep în epoca adolescenţei (13-14 ani) ci mult mai devreme, în jurul vârstei de 6 ani când deja copiii posedă anumite informaţii politice, cunosc anumite personalităţi şi roluri politice precum regele, preşedintele sau şefii partidelor, recunosc existenţa anumitor reguli şi constrângeri de ordin public. Învăţarea simbolurilor patriotice, precum imnul naţional şi drapelul ţării, şi recunoaşterea sentimentului de identitate şi de apartenenţă la comunitatea naţională sunt primele elemente ale socializării politice a copilului, atât difuză, cât şi manifestă, căpătată în familie, în grup sau în formele învăţământului preşcolar. Destul de repede, până în jurul vârstei de 10 ani, sentimentul identităţii şi al apartenenţei se înrădăcinează în jurul câtorva simboluri naţionale precum eroii trecutului (Ştefan cel Mare, Mihai Viteazul, Cuza Vodă, Tudor Vladimirescu), echipa naţională de fotbal, monumentele istorice. În această perioadă, copilul mai mult imită comportamentul adulţilor printr-un joc de reprezentări sensibile prin care el echivalează noţiunile abstracte precum patria, libertatea, democraţia, funcţiile de şef al statului. După cum a arătat Jean Piaget într-un studiu despre dezvoltarea ideii de patrie la copil aceasta precede orice altă noţiune geografică precisă dar aici, deşi politicul primează, ia forma unui ataşament strict afectiv[32]. Astfel, pentru un copil român, francez sau american, România, Franţa sau SUA sunt ţările cele mai frumoase din lume dar ei nu pot explica la modul abstract acest lucru, ci numai apelând la reprezentările sensibile ale frumuseţii naturale (litoralul românesc sau masivul Bucegi), personalizarea trecutului eroic şi a oamenilor cu funcţii politice supreme văzuţi prin prisma faptelor de vitejie ale eroilor din basme şi din filmele de evocare. De-abia după vârsta de 10 ani, sentimentul apartenenţei naţionale se raţionalizează în sensul acceptării, cel puţin la nivel simbolic, al unora din valorile ei fundamentale. Astfel, interogaţi despre ceea ce îi face mândri să fie americani, majoritatea copiilor de zece ani anchetaţi au răspuns că au libertatea şi puterea de a alege guvernanţii. Când li s-a cerut să aleagă simbolul care reprezintă cel mai bine guvernul ţării lor, copiii de 6-8 ani au ales cel mai adesea figuri ale trecutului, precum G. Washington sau preşedintele, iar cei de 10 ani au indicat, în majoritatea cazurilor, Congresul sau faptul de a putea vota. Procesul este sensibil acelaşi şi în Franţa, cuvintele cheie fiind: Republică, libertate, egalitate şi fraternitate, cunoscute de aproape 80% din copiii de 10 ani şi unanim iubite. [33]
În această ordine de idei se pare că pentru perioada avută în vedere un moment important al socializării sunt evenimentele politice perceptibile la nivelul concret al reprezentărilor şi care au loc nemijlocit în mediul de viaţă al copiilor. Al doilea moment este personalitatea autorităţii politice sub forma unui părinte bun şi ocrotitor, după modelul autorităţii paterne. Alegerile prezidenţiale şi legislative, de pildă, care reprezintă momente importante ale vieţii politice şi solicită participarea cetăţenilor, atrag atenţia şi preocuparea copiilor. Dar din acest joc copiii nu reţin decât personajele politice a căror putere se resimte în viaţa lor de fiecare zi. Este adevărat că şi mediatizarea internă joacă un rol în această percepţie, dar tot atât de adevărat este că tocmai importanţa politică a funcţiei impune mediatizarea. Astfel, şeful statului este mai cunoscut decât Parlamentul, un primar este mai cunoscut decât consiliul municipal, deputatul din circumscripţia sa mai cunoscut decât ceilalţi, un lider sindical disident mai cunoscut decât un lider cuminte de partid. Acest lucru se explică, printre

altele, şi prin specificul logicii afective a copilului. Nereuşind să distingă raportul parte-întreg în diviziunile sale politice, copilul asimilează unui personaj politic important întreg sistemul politic.
Începând cu vârsta de 9-10 ani, se constată o cristalizare a opțiunilor politice şi ideologice, chiar dacă, într-o primă etapă, acestea sunt o identificare reflexă cu opțiunea politică a părinților pentru un partid, o formă de guvernământ sau o personalitate politică.
În două anchete efectuate de Annick Percheron[34] în 1964 într-unul din cartierele periferice ale Parisului şi cealaltă la Grenoble de către Charles Roig[35] s-a putut constata faptul că la copiii francezi de această vârstă diferențierea familiilor politice "Stânga-Dreapta" se traduce prin reprezentări diferite ale unor evenimente sau prin posesia unui vocabular diferit. Astfel, în cultura politică de dreapta din Grenoble, în ciuda imaginii favorabile despre Marea Revoluție Franceză fixată de istoriografia oficială, o treime din copiii interogați considerau că revoluția din 1789 a fost un rău, ceea ce corespunde unei judecăți de valoare specifică dreptei. În schimb, la copiii anchetați din mediul muncitoresc din suburbia Parisului s-a constatat că ei se simțeau mai apropiați de stânga decât de dreapta, ceea ce s-a văzut şi în lexicul lor preferat: "comunism"; "democrație"; "sindicat"; "revendicare"; "parlamentarism", spre deosebire de lexicul preferat al copiilor crescuți într-un mediu de dreapta: "armată"; "general"; "bogăție"; "ministru"; "burghezie"; "forțe ale ordinii" etc.
Problema trecerii de la o etapă la alta în procesul de socializare, a determinării procesului de socializare de către specificul valorilor naționale, a studiilor interdisciplinare în relevarea socializării a preocupat multă vreme pe specialişti, de o parte şi alta a Atlanticului. Astfel, într-un studiu publicat în 1960, împreună cu Robert D. Hess, şeful şcolii funcționaliste în sociologia americană, David Easton propune un model de socializare politică a copiilor prin combinarea celor trei nivele ale realității politice: comunitatea, guvernarea şi regimul politic cu cele trei forme ale percepției faptelor politice: „cunoaşterea, evaluarea şi atitudinile". Din această combinație rezultă cele două procese majore ale socializării politice:
— achiziția orientărilor politice se face progresiv în diferite momente ale vieții;
— în perioada preadultă a dezvoltării individului se situează momentul crucial pentru formarea atitudinilor politice[36].
Câțiva ani mai târziu, în colaborare cu R. Dennis, D. Easton propune un nou „model de socializare politică a copiilor" compus din patru faze succesive de asimilare a fenomenelor politice în gândirea copiilor:
1. *Politizare*: sensibilizare pentru fenomenul politic;
2. *Personalizare*: câteva vârfuri ale autorității politice servesc ca puncte de contact între copil şi sistemul politic;
3. *Idealizarea autorității*: autoritatea politică este percepută ca fiind ideal binefăcătoare sau răufăcătoare şi determină la copil reacții de dragoste sau de ură;
4. *Instituționalizare*: copilul trece de la personalizarea câtorva figuri politice la înțelegerea ansamblului de structuri şi autorităților politice[37].
Se poate constata că al doilea model de socializare politică propus de Easton „urmează o ordine rațională, copilul mergând de la simplu la complex, de la percepția unui personaj unic la înțelegerea unui ansamblu de structuri, că procesele de ordin afectiv au un rol preponderent în socializarea precedentă, facilitând şi însoțind procesele cognitive. de unde succesiunea celor faze: personalizare, idealizare, instituționalizare şi rolul esențial de articulare jucat de idealizare"[38]. Transplantat în alte culturi politice, cu puternice elemente de autoritarism, acest model nu dă rezultatele scontate ca în SUA. În ancheta sa Annick Percheron a demonstrat că la copiii francezi există despre preşedinte o cu totul altă idee decât la copiii americani. Din anchetă rezultă, de pildă, că pentru copiii francezi care asociază preşedintelui ideea de funcție, el este un personaj autoritar şi că pentru cei 27% care citează numele generalului de Gaulle, preşedintele, deşi ei îi cunosc numele, este un personaj abstract şi distant. Chiar atunci când există personalizarea autorității la tinerii francezi, ea nu este suficientă pentru a juca rolul motor pe care i-l conferă cercetătorii americani. Pe de altă parte, idealizarea şi personalizarea nu sunt strict legate. În sfârşit, în Franța se pare că personalizarea şi

instituţionalizarea nu reprezintă în mod obligatoriu două faze succesive ale procesului de socializare. Dimpotrivă, odată cu vârsta se pare că există o întărire a concepţiei celei mai autoritare despre rolul prezidenţial, adică, în definitiv, o întărire a unei anumite concepţii despre autoritate şi putere“[39]. Cauza acestei percepţii abstracte şi distante a figurii şi a funcţiei prezidenţiale la copiii francezi ţine de două coordonate istorice: 1. afirmarea formei de stat republicană în cultura politică franceză, în opoziţie cu cea monarhică, luptă care a durat sute de ani; 2. matricea caracterială a culturii franceze având ca axe interne raţionalismul şi atributele clasicităţii: ordine, măsură, echilibru, claritate, toate fiind însă subsumate idealurilor romantismului protestatar din epoca republicană şi revoluţionară.

În lucrarea *Mind, Self and Society* G.H. Mead prezintă ideea conform căreia fiecare individ are un „sine social“. Având în vedere că socialul include politicul putem vorbi şi de un „sine politic“[40]. Acest termen se referă la întregul ansamblu de orientări ce privesc lumea politică, inclusiv părerea unui individ faţă de propriul rol politic. Atitudinile, credinţele, sentimentele indivizilor faţă de lumea politică sunt diferite. Ele sunt rezultatul acumulării unor informaţii ce privesc lumea politică şi includ păreri pozitive, negative sau neutre. Identificarea individuală cu simbolurile politice variază de la extrem de puternic la foarte slab. Indivizii se pot aştepta foarte mult sau deloc din partea guvernului la servicii, protecţie sau asigurări. În concluzie, „sinele politic“ al unui individ cuprinde: sentimente de naţionalism, patriotism sau loialitate tribală; identificare cu anumite grupuri particulare; atitudini şi evaluări ale diferitelor probleme şi personalităţi politice, informaţii cu privire la structuri şi proceduri politice, dar mai ales o imagine a propriilor drepturi, responsabilităţi, a propriei poziţii în cadrul lumii politice.

Nu toţi indivizii au orientări politice; nu toţi indivizii au un „sine politic“. Copiii sunt cel mai bun exemplu. Ei se nasc cu conştiinţa existenţei unei lumi politice, iar această conştiinţă nu apare ani mulţi după naştere. De aceea, unii adulţi care trăiesc în condiţii de izolare socială, geografică sau psihologică nu vor avea niciodată un „sine politic“, ci în cel mai bun caz unul doar parţial format. Fiecare societate are astfel de indivizi care interacţionează foarte rar cu ceilalţi şi au o atitudine ignorantă faţă de societate şi componentele ei.

„Sinele politic“ se formează, nu ne naştem cu el. Maturizarea politică este procesul în cadrul căruia individul fără un „sine politic“ începe să acumuleze şi să dezvolte orientări politice complexe şi variate. R. Dawson şi K. Prewitt disting trei niveluri la care individul ajunge în cadrul maturizării politice:

1. Baza formării sinelui politic constă în ataşament faţă de valori, personalităţi politice. Aceasta cuprinde sentimente, de multe ori intense, cel mai des faţă de naţiune sau faţă de simboluri politice semnificative.
2. Diferite forme de cunoaştere specifică şi sentimente faţă de instituţiile politice se adaugă „sinelui politic“.
3. În final, individul, ajuns în ultimul stadiu de formare a „sinelui politic“, reacţionează într-un fel sau altul la diferite partide, programe, personalităţi sau evenimente politice. Susţinerea unui program candidat sau favorizarea unui act legislativ sunt activităţi posibile doar în acest stadiu.

După profesorul Kay Lawson, de la Universitatea din San Francisco, eficienţa proceselor de socializare politică poate fi măsurată prin răspunsul la următoarele întrebări care reprezintă o incursiune în trecutul fiecăruia:

1. Care este prima ta amintire politică? Care este primul eveniment politic de care îşi aduci aminte? Cum ai aflat de el? Ce sentimente ţi-a trezit?
2. În familia ta, în perioada copilăriei tale, chestiunile politice constituiau un subiect de discuţie? Cine discuta politică? Părinţii ţi-au vorbit direct despre politică? Cum ai caracteriza tonul general al acestor conversaţii? Interesat sau apatic? Pozitiv sau negativ? Detaşat sau emoţional?
3. Adulţii din familia ta participau la vot? Ţi-au povestit cum se votează?
4. Cineva din familia ta a jucat un rol activ în politică? Ce fel de rol? A intrat într-un grup de interes sau partid politic? A scris sau a vorbit oficialităţilor guvernamentale despre o problemă care

necesita o acţiune publică? A candidat pentru un post public sau a contribuit la campania electorală a altcuiva? Tu însuţi ai fost implicat în aceasta?

5. Ai reţinut textul complet al jurământului de credinţă? Poţi să-l repeţi fără greşeală chiar acum? Cunoşti imnul naţional în întregime? Când ai învăţat toate acestea pe de rost? (…)

6. Când ai purtat prima discuţie pe teme politice? Cu cine anume? Ce părere ai avut despre discuţie?

7. Într-o discuţie cu un coleg (student) ţi-ai dat vreodată seama că te afli în minoritate? Cum te-ai simţit atunci? Împreună cu alţi colegi ai încercat să convingi pe altcineva să adopte o anumită părere politică?

8. Urmăreşti ştirile la TV, radio sau în presă? (…)

9. Dai atenţie campaniilor electorale? Încerci să întrezăreşti caracterul candidaţilor şi conţinutul mesajelor lor? Te hotărăşti cum sau pe cine vei vota pe baza acestor evaluări?

10. Dacă ai (sau ai avut) loc de muncă, ai discutat vreodată cu colegii de muncă problemele politice? Cum te-ai simţit fiind de aceeaşi părere cu ei? Cum te-ai simţit fiind în dezacord cu ei?

11. Cât de important crezi că este pentru oamenii care se iubesc să aibă aceleaşi idei politice? Dacă eşti îndrăgostit discuţi politică cu prietenul/prietena? Tindeţi să fiţi de acord sau nu? Ţi-ai schimbat vreuna dintre convingerile tale politice din cauza ideilor şi argumentelor persoanei iubite?

NOTE

1. Annick Percheron, *La socialisation politique*, în: *Traité de science politique*, vol. 2, Paris, P.U.F., 1985.
2. I.S. Kon, *Soziologie der Personlichkeit*, Koln, 1971, p. 18.
3. Gabriel A. Almond, G. Bingham Powell Jr., *Political Socialization and Political Culture*, în: Gabriel A. Almond, G. Bingham Powell, *Comparative Politics Today. A World View*, Scott Zoresman and Co., London, Boston, Illinois, ediţia a IV-a, 1988, p. 36.
4. Apud Ana Bogdan-Tucicov, *Socializarea individului*, în: *Dicţionar de psihologie socială*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1991, p. 229.
5. *Ibidem*, p. 228.
6. Vezi, mai ales, lucrările lui A. Lorenzer, *Zur Begrundung einer materialistichen Sozialisationtheory*, Frankfurt, 1972; Brim, O.; Wheeler, S., *Erwachesenen sozialisation*, Stuttgart, 1974; Griese, H., *Rollentheorii und Antropologie*, Duisburg, 1976; Griese, H., *Soziologisehe Anthropologie und Sozialisationtheorie*, Weinheim und Basel, 1976; Hiebsch, H., *Sozialpsychologische Grundlagen der Personlichkeitsformung*, Berlin, 1973.
7. A. Lorenzer, *Zur Begrundung..., op. cit.,* p. 125, 127.
8. J. Piaget, *Epistemologie genetică*, Cluj, Editura Dacia, 1973, p. 11 şi urm.
9. E. Erikson, *Enfance et société*, Neuchatel, Delachaux-Niestlé, 1966, p. 184.
10. E. Sapir, *Anthropologie*, vol. 1, Paris, Ed. De Minuit, 1967, p. 41.
11. E. Sapir, *op. cit*., p. 40.
12. B. Bernstein, *Language et classes sociales*, Paris, Ed. Du Minuit, 1975, p. 32.
13. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Droz, 1972, p. 178.
14. *Ibidem*.
15. *Ibidem*, p. 229.
16. Septimiu Chelcea, *Socializarea adulţilor*, în: *Dicţionar de psihologie socială*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 227.
17. K.R. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York, 1968.
18. Cătălin Mamali, *Socializarea anticipativă*, în: *Dicţionar de psihologie socială*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Pedagogică, 1981, p. 227.

19. R. Dawson, K. Prewitt, *Political Socialisation*, Little, Brown and Co., Boston, 1969, p. 63-80.
20. Robert D. Hess, Judith V. Tarney, *The Development of Political Attitudes in Children*, Aldine Publishing Co., Chicago, 1967, p. 20.
21. R. Dawson, K. Prewitt, *op. cit*., p. 69.
22. C. Atanasiu, în: *Dicționar de sociologie*, Bucureşti, Editura Babel, 1993, p. 288.
23. J. Piaget, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 141.
24. R. Cambell, P.N. Converse, W. Miller, D. Stokes, *The American Voter*, New York, Wiley and Sons, 1964, p. 168.
25. Hyman Herbert, *Political Socialisation*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1959.
26. Annick Percheron, *La socialisation politique*, în: *Traité des science politique*, *op. cit*.
27. E. Erikson, *Enfance et société*, Neuchatel, Delachaux-Niestlé, 1966.
28. P. Bourdieu, J.C. Passeron, *La Réproduction*, Paris, Editions de Minuit, 1970, 279 p.
29. P. Bourdieu, J.C. Passeron, *op. cit.,* p. 209.
30. P. Bourdieu, J.C. Passeron, *op. cit.,* p.18.
31. J.P. Cot, J.P. Mounier, *Pour une sociologie politique*, Paris, Ed. Du Seuil, 1974, p. 85.
32. Jean Piaget, A.M. Weil, *Le Dévéloppement de l'idée de la patrie chez les enfants*, în: *Bulletin international des sciences sociales*, vol. III, 1951.
33. Vezi, printre alții, Annick Percheron, *La formation politique de l'individu*, în: *La Politique*, Paris, Dalloz, 1972, p. 144-147.
34. A. Percheron, *La conception de l'autorité chez les enfants francais,* în: "Revue francaise de science politique", vol. XXI, nr. 1, februarie 1971.
35. Charles Roig, Grand Billon, *La socialisation politique des enfants*, Paris, A. Colin, 1968.
36. D. Easton, R.D. Hess, *The Child's changing images of President*, în: *Public Opinion Quaterly*, nr. 24(4), iarna 1960, p. 630. The Child's political world. Raport la al V-lea Congres mondial al A.I.S.P. Paris, 1961.
37. D. Easton, J. Dennis, *Children in the Political System. Origines of political legitimacy*, New York, Mc Grow Hill, 1969; *The Child's acquisition of regime normes; political eficacy*, în: *American Political Science Review*, LVI, 1967, p. 25-38.
38. A. Percheron, *op. cit.,* p. 126-127.
39. Charles Roig, Grand Billon, *La Socialisation politiques des enfants, op. cit*. Vezi şi Annick Percheron, *La conception de l'autorité chez les enfants francais, op. cit*.
40. R. Dawson, K. Prewitt, *op. cit.,* p. 17.

TEMA NR. 4

DOCTRINA SOCIAL-DEMOCRATĂ

1. Premise istorice ale apariţiei doctrinei social-democrate

Una din principalele doctrine politice contemporane, doctrina social-democrată, va fi supusă, după 1990, unui val de critici, în măsură direct proporţională cu încercările adversarilor săi de a o compromite, asimilând-o, prin funcţia de identificare globală a ideologiei, cu totalitarismul comunist. Corelativ, terenul lăsat gol după căderea regimurilor totalitare din Europa de Sud-Est, va fi colonizat de regimuri social-democrate, ca şi în Europa occidentală, de altfel, ceea ce arată valenţele creative ale doctrinei. Cei care au evidenţiat criza de identitate şi de alternative ale social-democraţiei începând cu anii '90, considerând-o ireversibilă, confundă accidentele unui ciclu istoric cu sursele perene ale doctrinei înseşi, consolidate de constanţa aspiraţiilor într-o lume mai bună. În această perspectivă, „socialismul a apărut din refuzul de a considera, ca fiind în conformitate cu natura lucrurilor, mizeriile şi injustiţiile pe care revoluţia industrială le provocase sau agravase. El se înscrie în lunga istorie care a opus speranţa în progres conservatorismului, «mişcarea» «ordinii» şi în care creştinismul, Renaşterea şi Reforma, mai târziu secolul Luminilor au constituit, în societăţile noastre occidentale, momente esenţiale“[1].

Probabil că imaginea cea mai sugestivă şi mai exactă a evoluţiei social-democraţiei, cu luminile şi umbrele ei, cu oscilaţia între pragmatism şi reformism, este conţinută în volumul de scrisori şi dezbateri dintre liderii social-democraţiei contemporane: Willy Brandt, Olof Palme, Bruno Kreisky, volum apărut în 1975 şi considerat o contribuţie remarcabilă la îmbogăţirea corpusului teoretic al doctrinei. Răspunzând criticilor doctrinei, Olof Palme defineşte socialismul democratic drept „o mişcare de eliberare“, iar în introducerea lucrării evoluţia Partidului Social-Democrat German este văzută ca o paradigmă pentru identitatea şi legitimitatea politică a stângii, în lumina experienţei istorice: „Partidul Social-Democrat este un partid care vine de pe şantierele secolului şi uneori de pe umerii membrilor săi curge încă varul. Partidul a fost timp de mai mult de o sută de ani la şcoala opoziţiei. El s-a deprins să lupte pas cu pas, să colaboreze cu asociaţiile muncitoreşti şi cu sindicatele care le-au urmat pentru a atinge obiectivele sale sociale, plecând de la o poziţie minoritară. Dar cu excepţia celor care aparţin micii pături a marilor privilegiaţi, nu există un singur om al muncii în Germania care să nu resimtă în existenţa sa personală binefacerea cuceririlor economice şi sociale realizate datorită acţiunii politice a mai multor generaţii de socialişti democraţi. Nu există un partid care să fi lucrat atât timp cât P.S.D.-ul, care să fi suferit şi activat ca el pentru crearea şi menţinerea unei democraţii sociale în Germania. Nici un partid nu a fost mai hotărât şi mai tenace în rezistenţa sa faţă de naţional-socialism. Mulţi dintre membrii săi au plătit cu viaţa această dragoste de libertate, fie în lagărele de concentrare, fie luând drumul unei emigraţii forţate“[2].

Doctrina social-democrată a apărut din sinteza a două tendinţe definitorii ale evoluţiei statului modern: procesele de raţionalizare economică şi democratizare. De aceea, o retrospectivă în istoricul constituirii doctrinei ne va permite să clarificăm principalele etape în articularea tezelor ei doctrinare care reflectă, după părerea noastră, tendinţa fundamentală a epocii moderne: sinteza dintre drepturile naturale şi sociale, dintre stat şi societatea civilă. Însuşi sistemul de valori al social-democraţiei reflectă cu fidelitate premisele acestei mişcări, indiferent de deformările ideologice survenite la un moment dat în evoluţia doctrinei.

Apariţia noului actor politic este legată în primul rând şi indisolubil de procesele modernizării economiei capitaliste care au cunoscut un deosebit avânt în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Modernizarea economică, prin cei doi piloni ai săi, industrializarea şi urbanizarea, va antrena un ansamblu de transformări atât în planul forţelor de producţie şi relaţiilor sociale, cât şi în sfera cunoaşterii şi organizării muncii, cu consecinţa că factorul organizaţional ca una din sursele puterii politice, a fost asimilat de doctrina politică a stângii, iar numărul, o altă sursă de putere, a găsit în concentrarea industrială şi în comunităţile muncitoreşti din mediul urban condiţii prielnice de manifestare. Prima fază a revoluţiei industriale a accelerat procesele de constituire a proletariatului industrial, procesele de concentrare economică, de ruinare a meseriaşilor, a micilor proprietari agricoli, din cauza concurenţei, ceea ce a dus la includerea lor în rândul proletariatului.
Geneza şi dezvoltarea acestuia au constituit un proces care s-a produs în funcţie de condiţiile social-politice şi de gradul de dezvoltare economică a fiecărei ţări. Totodată, gradul de concentrare economică şi de apariţie a ramurilor industriale moderne şi-a pus şi el amprenta asupra procesului de organizare politică a clasei muncitoare. Nu întâmplător primele ei detaşamente organizate, primele ligi şi asociaţii cu caracter politic au apărut în ţările care au realizat cu succes revoluţia industrială: Anglia, Franţa, Germania, în industria textilă, metalurgică, minieră şi în transportul maritim şi se dezvoltă în centre şi regiuni industriale precum Londra, Liverpool, Manchester, Birmingham (Anglia); Paris, Lyon, Lille, Nantes (Franţa); Silezia, Saxonia şi Renania (Germania). În cunoscuta sa lucrare „Situaţia clasei muncitoare în Anglia“, publicată în 1845, Fr. Engels a descris în culori zguduitoare, cu o putere de sugestie rar întâlnită, condiţiile inumane de muncă şi viaţă ale clasei muncitoare din Anglia în timpul primei revoluţii industriale. Accidentele de muncă, lipsa asistenţei sanitare şi a locuinţelor, lipsa de legi şi norme juridice care să reglementeze relaţiile de muncă, drepturile economice şi sociale erau dublate de rata înaltă a criminalităţii şi analfabetismului, de lipsa oricărui proiect de culturalizare, ceea ce a favorizat erodarea sănătăţii fizice şi morale a muncitorilor. Ziua de muncă de 12–14 ore, alcoolismul, exploatarea nemiloasă şi ilegală a muncii copiilor şi femeilor, crizele economice din 1825–1847 au înrăutăţit şi mai mult situaţia clasei muncitoare din Europa. De aceea, aceste condiţii de muncă şi de viaţă din deceniile 4–5 ale secolului al XIX-lea vor constitui „adevărata bază şi punctul de plecare al tuturor mişcărilor sociale ale prezentului, căci ele reprezintă culmea mizeriei sociale celei mai evidente a zilelor noastre“.
Între 1859 (anul publicării lucrării lui Marx: *Contribuţii la critica economiei politice*) şi 1914, producţia industrială mondială a crescut de 7 ori (de 12 ori în S.U.A. şi Rusia), schimburile internaţionale s-au intensificat, în timp ce în principalele ţări dezvoltate (Anglia, S.U.A., Germania, Franţa), muncitorii salariaţi — o minoritate în epoca *Manifestului Comunist* — constituiau o masă compactă, reprezentând majoritatea populaţiei muncitoare. „În Franţa, de exemplu, numărul muncitorilor membri de sindicat a trecut de 420 000 în 1885 la mai mult de un milion în 1913, iar în parlament în 1914 existau 87 de socialişti faţă de 50 în 1893. În Germania, sindicatele de inspiraţie social-democrată totalizau mai puţin de o jumătate de milion de membri în 1898 pentru ca numărul acestora să ajungă la 2 574 000 în 1913. În 1877, social-democraţia germană obţinuse în alegeri 500 000 voturi. După abolirea legilor de excepţie, mai mult de două milioane de voturi obţinute permiteau ca social-democraţii să trimită în Reichstag 56 de deputaţi socialişti. În 1912 fracţiunea social-democrată din Reichstag număra 112 deputaţi. Efectivele sindicatelor engleze ajung la un milion şi jumătate de membri în 1893 şi la mai mult de 4 milioane în 1913, iar numărul deputaţilor în Camera Comunelor de la 2 în 1900 la 42 în 1910“[3].
În această perioadă, deşi nu îmbrăcase forma unei doctrine coerente şi unitare, gândirea socialistă comporta: analiza critică a stărilor de lucruri existente; o critică morală a nedreptăţii; un model de reformă socială prin construirea unor comunităţi exemplare; viziunea unei societăţi egalitare, prin eliminarea contradicţiilor economice şi edificarea unei ordini sociale caracterizate prin armonia eternă. De altfel, primele comunităţi organizate de Ch. Fourier şi de R. Qwen aveau ca scop implicit să demonstreze că lumea poate fi organizată pe temeiul „raţiunii şi al dreptăţii eterne“. Nu este greu

de văzut că pedagogia politică a socialiştilor utopici se înscrie în albia curentului evoluționist având în Rațiunea iluministă, ridicată la rang de Lege universală, nucleul său ideologic.

Trecerea de la utopie la ideologie, care în plan istoric reprezintă trecerea de la societatea feudală la cea burgheză, este marcată de procesele de raționalizare economică şi administrativă, inițiate în epoca absolutismului luminat. Dar statul rațional imaginat de filosofii francezi din secolul al XVIII-lea lăsa nesoluționate contradicțiile economice care apăruseră deja o dată cu mercantilismul şi teoriile fiziocratice. Acestea înseşi fuseseră depăşite de avântul primei revoluții industriale şi păreau teorii lipsite de maturitate, reflex al «relațiilor de clasă nematurizate». De aceea, nu întâmplător, primele scrieri ale socialiştilor utopici care vizau o transformare radicală şi globală a ordinii politice reprezintă „o dezvoltare (...) mai consecventă a principiilor enunțate de marii iluminişti francezi din secolul al XVIII-lea. Ca orice teorie nouă, socialismul a trebuit să valorifice mai întâi materialul ideologic existent, deşi el îşi avea rădăcinile în faptele economice materiale... Lumea burgheză, orânduită după principiile acestor iluminişti, este şi ea irațională şi nedreaptă, prin urmare, nu mai puțin decât feudalismul şi toate rânduielile sociale anterioare, merită să fie aruncată la gunoi“[4]. O ilustrare a continuității dintre iluminişti şi socialiştii utopici era patternul rațional în schimbarea ordinii sociale, prin înlăturarea neajunsurilor ei. Astfel, „o trăsătură comună a celor trei utopişti (Ch. Fourier, R. Owen, Saint-Simon — *n. n.*) este că ei nu se manifestă ca reprezentanți ai intereselor proletariatului, apărut între timp ca rezultat al dez-voltării istorice. Ca şi iluminiştii, ei nu vor să elibereze mai întâi o anumită clasă, ci dintr-o dată întreaga omenire“[5].

În aceeaşi ordine de idei, moştenirea egalitară a Revoluției franceze s-a reflectat în gândirea socialistă din prima jumătate a secolului al XIX-lea în critica adusă modului de repartiție a produsului social, sugerând ca această repartiție să fie reglată mai curând de stat decât să fie lăsată la discreția jocului de forțe al pieței. În această privință , critica făcută liberalismului manchesterian se instituie la socialiştii utopici într-o poziție comună împotriva efectelor pe care libera concurență le produce la nivelul pauperizării maselor de producători: supraproducția şi crizele, pe de o parte, concentrarea averilor şi dezvoltarea marii industrii, pe de alta[6].

În ciuda unor diferențe notabile (vezi anarhismul lui Proudhon, antireligiozitatea sa, deosebirea dintre R. Qwen şi Saint-Simon cu privire la natura, agrară sau nu numai, a falansterelor) socialiştii utopici profesează câteva credințe comune care justifică aprecierile lui Engels: 1. Ideea că omul este bun de la natură, dar că societatea îl corupe, duce la necesitatea unei pedagogii sociale, bazată pe educația maselor; 2. Accentul pus pe muncă şi pe organizarea producției, deci prioritatea factorului economic asupra factorului politic; 3. Neîncrederea în democrația politică şi afirmarea energică a necesității democrației economice şi sociale; 4. Asimilarea statului în societate; 5. Puterea exemplară a organizării unor comunități perfecte; 6. Neîncrederea în revoluție, ca instrument al transformării sociale; 7. Afirmarea inegalității economice dintre oameni, ca urmare a contribuției inegale aduse la prosperitatea comunităților.

O altă linie de gândire politică, rezultată tot din moştenirea Revoluției Franceze, este aceea a comunismului utopic, prezentă în opera lui E. Cabet, Louis Blanc, A. Blanqui, Pierre Leroux şi Buchez. Spre deosebire de socialiştii utopici, aceştia nu mai resping necesitatea revoluției şi a dictaturii. Ei militează pentru instaurarea unei societăți comuniste la nivel planetar în care văd o religie a umanității, un nou creştinism, bazat pe valorile ateismului.

Apariția marxismului în deceniul V al secolului XIX va avea darul să plaseze soluționarea acestor tendințe contradictorii din cadrul stângii pe un teren sociologic extrem de ambiguu; pe de o parte, analiza proceselor istorico-sociale din care trebuia să rezulte „legitățile obiective“ ale dezvoltării; pe de alta, dimensiunea mesianică a gândirii lui Marx şi Engels, în sensul că nu a existat eveniment cât de cât important în istoria social-politică a Europei în care cei doi să nu vadă şi să nu salute începutul Revoluției mondiale care va duce la instaurarea societății fără clase. Ruperea voalului ideologic care ascunde mecanismul exploatării, acutizarea conflictului dintre clasele sociale, cucerirea violentă a puterii, prin revoluție, raportul democrație–dictatură în tranziția la un nou tip de stat, problema alienării şi însuşirea privată a profitului în condițiile socializării crescânde a

mijloacelor de producţie sunt câteva din reperele gândirii politice a lui Marx din perioada 1845–1848 (de la *Ideologia germană* la *Manifestul Partidului Comunist*). Pentru Marx, politica nu se rezumă doar la relaţiile de putere, de dominaţie a unei minorităţi asupra majorităţii. Cel mult, aceasta este o concepţie instrumentală despre politică, aplicată în funcţie de timp şi de loc, ca particularitate a voinţei politice. Politica nu se reduce nici la suveranitate, concepută de Hegel ca esenţă a statului, deoarece persoana particulară (monarhul) sau grupul social (Parlamentul) sunt exterioare societăţii civile, unde se rezolvă conflictele din cadrul vieţii reale. De aceea, „Republica politică este democraţia în interiorul formei abstracte a statului" (K. Marx, *Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului*). Începând cu această operă, Marx se va desprinde de filosofia hegeliană a statului pe care tinerii hegelieni o transformaseră într-un adăpost al iluziilor lor critice. Marx abandonează ideea după care o reformă a statului ar putea antrena schimbări decisive în cadrul societăţii civile. Din subiect politic exterior societăţii şi determinând societatea în funcţie de materializarea formelor conştiinţei sociale, geneza statului va fi localizată de Marx în însăşi evoluţia societăţii, în recuperarea momentului de universalitate a omului ca fiinţă generică prin medierile complexe ale muncii ca schimb de substanţe între om şi natură. Pe lângă determinarea fiinţei generice a omului, dată de relaţia cu semenul şi de a se recunoaşte în această relaţie, trecerea de la natură la cultură, la viaţa socială, va duce la o determinare a statului de către societate, dar nu ca un subiect etic, suprapus acesteia, ci ca o structură determinată de relaţiile de producţie care îl domină (proprietatea privată).

Pentru Marx, politica depăşeşte semnificaţia instrumentală a termenului, aceea de formă de organizare şi conducere a comunităţilor umane, la nevoie prin forţa de coerciţie a statului, legitim instituită. Ea depăşeşte şi conotaţiile politicului, acela de principiu constitutiv al comunităţilor umane în general. Ea vizează o structură antropologică a politicului, şi anume modul de existenţă autentic umană. Nevoia biologică a omului de a-şi satisface actele esenţiale ale vieţii îl determină să intre în raporturi de colaborare cu semenii. Dacă în cadrul raportului om–natură, termenul de mediere era munca, pe un plan mai evoluat al acestor raporturi, ca urmare a diviziunii muncii, termenul de mediere va fi produsul muncii. Separarea dintre om şi produsele muncii sale va fi impusă de relaţiile sociale complexe; aceasta va fi realizată prin schimb. Dar întrucât schimbul natural (trocul) nu poate ţine pasul cu dinamica mişcării sociale, intervine schimbul pe baza comensurării valorii produsului respectiv prin munca depusă la crearea lui. Dar acest schimb, pe bază de echivalente, separă pe producători de produsele muncii lor şi generează procesul de alienare economică, în care „apariţia obiectivă a caracterelor sociale ale muncii" ascunde „fetişismul lumii mărfurilor" în loc să-l dezvăluie. Datorită alienării economice, „o relaţie socială de producţie ia forma unui lucru astfel încât relaţia dintre persoane în cadrul muncii lor apare, dimpotrivă, ca o relaţie dintre lucruri şi dintre persoane"[7]. În plus, în societatea burgheză produsul apare producătorilor drept ceva străin, ostil şi fatal: „Propria lor mişcare socială posedă pentru ei forma mişcării unor lucruri, sub al căror control se află în loc ca ei să le controleze"[8]. Atâta timp cât va dura fetişismul mărfurilor, oamenii rămân condiţionaţi de un mecanism nemilos: „această inversare directă determină ca marfa şi banii să apară conştiinţei sub formă de lucru natural cu proprietăţi determinate"9. Aşa cum producătorilor procesul social li se prezintă ca un complex de fapte externe reificate, tot astfel se întâmplă şi în ce priveşte calităţile lor umane, pe care ei le vând pe piaţa muncii ca funcţii obiectivate, separate de ei înşişi. Prin urmare, esenţa politicii constă, la Marx, în această eliberare de structura formei–marfă alienată „în care procesul de producţie stăpâneşte pe oameni şi omul încă *nu stăpâneşte procesul* de producţie"[10]. Dar revoluţia politică în sine este insuficientă; trebuie eliminate înseşi cauzele care generează alienarea şi reificarea conştiinţei sociale, şi anume, separarea muncii vii de mijloacele şi obiectul muncii. Agentul principal este proletariatul. El este principalul creator al valorilor materiale: din exploatarea sa derivă plusvaloarea; deşi lipsită de mijloace de producţie, clasa muncitoare are un potenţial revoluţionar ridicat pe care mizează şi Marx. În aceasta rezidă semnificaţia primei fraze din *Manifestul Partidului Comunist*: „Istoria tuturor societăţilor de până acum este istoria luptelor de clasă".

Revoluția totală, care va semnifica eliminarea oricărei alienări, desființarea claselor şi a statului, poate fi încununată de succes în condițiile unei sinteze depline dintre cunoaştere şi acțiune. Posibilitatea unei astfel de sinteze este conținută în maturizarea condițiilor şi în acutizarea contradicțiilor economice. Numai astfel se poate înțelege de ce, la Marx, mişcarea de clasă a proletariatului nu se confundă cu agitația politică a partidelor care, uneori, îi poate divide pe muncitori în grupări adverse. În schimb, această mişcare de clasă este realizată de sindicatele muncitoreşti, dacă acestea înțeleg rolul lor revoluționar şi îl îndeplinesc cu fidelitate, luptând împotriva efectelor imediate ale sistemului capitalist. Pentru Marx, adevăratul partid al clasei muncitoare este partidul care în nici un moment al luptei sale de eliberare nu trădează cauza socialistă printr-o „politică realistă" de compromisuri şi concesii făcute puterii dominante. Lupta muncitorilor pentru cucerirea puterii va fi încununată de succes numai ca rezultat al unui proces de maturizare intelectuală şi politică, proces care, realizându-se în practica revoluționară, trebuie să fie îndeplinit cu conştiința unei misiuni istorice. Deşi îi va recunoaşte lui Lasalle meritul de a fi organizat mişcarea muncitorească germană, Marx nu îi va ierta „politica realistă" de alianțe şi compromisuri cu statul prusac. În această perspectivă, pentru Marx, adevăratul partid politic este partidul cunoaşterii reale şi nu o organizație politică oarecare care, datorită simplului fapt al existenței sale, ar trebui să încoroneze conştiința şi cunoaşterea întregii clase muncitoare. Un astfel de partid autentic ar fi fost Asociația Internațională a Muncitorilor care trebuia să devină simbolul viu „al alianței dintre cunoaştere şi proletariat", organul aspirațiilor comune ale muncitorilor şi expresia vie a cunoaşterii lor teoretice şi a inteligenței lor politice. În aceeaşi ordine de idei, conform unei declarații date de Marx în 1869 lui J. Hamann, şeful unei delegații sindicale, sindicatele trebuie să fie „şcoli ale socialismului" şi, ca atare, ele trebuie să se țină deoparte de partidele politice, deoarece „ele sunt singurele forțe capabile să constituie un zid de apărare împotriva puterii capitalismului".

Marxismul a oferit acțiunii primelor organizații social-democrate o legitimitate morală. Începând cu Internaționala I el a devenit un pol de referință al reflecției teoretice despre schimbarea socială. În funcție de referința teoretică la marxism, strategia şi tactica partidelor de stânga au fost calificate: de dreapta, de stânga, centriste, reformiste, revizioniste, deviaționiste. Evident, era vorba de etichetări de suprafață, care nu aveau nimic comun cu polivalența de sensuri şi cu mesajul politic al operei lui Marx. Această obsesie a identificării cu „modelul" pe baza eliminării celorlalți, acest joc „de-a pisica moartă aruncată în grădina vecinului" a făcut deservicii imense forțelor de eliberare din cadrul stângii. Căci ideile marxiste receptate şi difuzate de mediile intelectuale, înaintea traducerii şi studierii operelor înseşi de către liderii social-democrați, au fost asimilate mai ales la nivel ideologic, iar opera lui Marx transformată într-o metafizică a scopului.

Nu cumva clivajul dintre scop şi mijloace, dintre frazeologia revoluționară şi pragmatism demonstra că opera lui Marx era exploatată ideologic, de vreme ce însuşi comunismul era considerat de el în *Ideologia germană* doar „preistoria umanității"? Această preistorie se caracteriza prin eliberarea omului de simțurile şi pasiunile sale egoiste, „de tot ce-i înjoseşte ființa sa de om ca ființă generică". Dar acest proces de transformare a omului din „ființa schilodită" în „ființa totală" necesită timp îndelungat. Transformarea omului din prizonierul unor instincte de posesie atavice într-o ființă altruistă şi comunitară, în sens de sociabilitate, este presărată cu greutăți inevitabile, cu urcuşuri şi coborâri, cu victorii şi înfrângeri, după chipul şi asemănarea istoriei umane însăşi. „Formarea omului nou" nu este un proces unilinear, rod al câtorva cincinale, deoarece pasiunile umane reprimate nu aşteaptă decât momentul prielnic pentru a defula într-o progresie geometrică cu forța reprimării lor.

Dar prăbuşirea Comunei din Paris în care Marx şi Engels vedeau arhetipul Revoluției comuniste şi embrionul viitorului stat socialist a confirmat, totodată, importanța factorului subiectiv, a organizării şi conştiinței politice. Eşecul Comunei din Paris a convins timp de decenii pe liderii socialişti că acțiunea directă era prematură dacă ea nu se sprijinea pe educația şi organizarea politică a maselor. Această lipsă de cultură politică a stângii îngreuiase considerabil demersul lui Marx în

cadrul Asociaţiei Internaţionale a Muncitorilor de a edifica un program social de acţiune a clasei muncitoare pe baza identităţii ei de destin: condiţia de exploatată. Greutăţile de care se lovise Marx, reticenţele reprezentanţilor diferitelor ţări şi sindicate, nu puteau să nu-i arate prejudecăţile şi stereotipiile sublimate în conştiinţa socială. Departe de a fi un simplu reflex al condiţiilor de moment, factorul naţional venea dintr-un trecut împovărat de conflicte şi împiedica formarea şi dezvoltarea sentimentului de identitate şi de apartenenţă la o organizaţie politică internaţională. Cu alte cuvinte, la baza socializării politice a stângii, raportul de cauzalitate existenţă–conştiinţă trebuia inserat într-o reţea complexă de determinisme care să reunească în nervurile concepţiei despre lume structurile adânci ale ethosului colectiv, conştiinţa naţională şi mentalităţile.

Raporturile dintre marxism şi social-democraţie reprezintă un capitol neabordat în istoria gândirii politice care îşi aşteaptă încă cercetătorii. Anticipând o primă concluzie a acestei teme, vom afirma că nu se poate vorbi de o filiaţie directă marxism–social-democraţie. Putem emite însă ipoteza unui paralelism tensionat în geneza şi evoluţia lor, având în vedere caracterul ireductibil al valorilor din sursele lor doctrinare iniţiale. Concomitenţa apariţiei lor ne permite să individualizăm clivajele politice şi ideologice care s-au adâncit în timp, ajungând, după primul război mondial, la poziţii ireconciliabile. Evoluţia paralelă a celor două nuclee ale stângii europene stă ca o piatră de hotar în configurarea celor două familii ale stângii. Marxismul se dezvoltă mai mult pe filiera blanquist-babuvistă şi iacobină a Revoluţiei Franceze; social-democraţia pe filiera tradiţiei egalitarismului şi a constituţionalismului. Social-democraţia germană a apărut într-o cultură politică îmbibată de cultul statului; marxismul vedea în stat principalul obstacol în calea eliberării clasei muncitoare de alienare. Confruntarea ar putea continua.

Sociologia cărţii şi a lecturii ne oferă informaţii preţioase cu privire la gradul de influenţă a ideilor marxiste asupra doctrinei social-democrate. Cum putem vorbi oare de o topire în formă social-democrată a marxismului când la fundamentul antropologic al doctrinei se găsesc elemente din filosofia kantiană, din *Weltanschauung*-ul Renaşterii, Reformei şi Iluminismului ? Sau când liderul P.S.D. German, August Bebel, a început să studieze *Capitalul* deabia în 1878? În general, lucrările lui Marx şi Engels erau scoase în tiraje mici, de obicei în limbi străine. De exemplu, *Contribuţii la critica economiei politice* (1859) a fost scoasă într-un tiraj de 600 de exemplare, cu ajutorul material al lui F. Lasalle care şi el se considera „marxist" în 1863–1864, deşi se situa pe o poziţie antinomică celei marxiste. În plus, difuzarea acestor lucrări era considerabil îngreuiată de controalele vamale şi interdicţia cenzurii. Unele lucrări au fost descoperite şi traduse mult mai târziu (vezi *Ideologia germană* şi *Manuscrise economico-filosofice din 1844*). Apoi, nivelul de instrucţie al clasei muncitoare, în cele mai însemnate segmente ale ei, era extrem de scăzut.

În Anglia, unde au studiat şi locuit ani buni, Marx şi Engels nu au fost acceptaţi de cercurile fabiene, iar traducerea operei lor se va face începând cu deceniul patru. Cu toate acestea laburismul britanic a dezvoltat mult mai mult decât socialismul continental principiile socialiste de echitate şi distribuţie. De-abia în deceniul 9 al secolului trecut se poate vorbi de o înviorare a circulaţiei ideilor marxiste şi de o receptare a lor la vârful partidelor social-democrate. Dar această receptare a însemnat, totodată, gestaţia unui curent violent de respingere a tezelor marxiste, începând cu anul 1890, cunoscut sub numele de „revizionism". Linia lui Lasalle a triumfat: ca partid politic, social-democraţia, pentru a rămâne în cursa pentru putere, trebuia să ţină cont de realităţile interne şi internaţionale, în primul rând de dimensiunile pragmatice ale vieţii politice: jocul democratic, cucerirea puterii pe cale parlamentară; pluralismul formelor de proprietate, rolul statului; şi noul model de schimbare socială, graduală, care să perfecţioneze sistemul, cunoscut sub numele de reformism. Perioada 1890–1914 poate fi caracterizată ca o pendulare între un pragmatism tot mai accentuat al acţiunii social-democrate şi o frazeologie revoluţionară care exprimă, paradoxal, idealurile reformiste.

2. Curente şi tendinţe în evoluţia social-democraţiei până la primul război mondial

Încă de la sfârşitul secolului al XIX-lea pentru social-democraţia europeană se profila un principiu major: anume că, în strategia de edificare a unei ordini socialiste, pluralismul politic trebuie să constituie o placă turnantă pe care se vor înălţa statul de drept, democraţia economică şi socială, în care şi prin care valorile social-democrate vor căpăta o fizionomie şi o funcţionalitate proprii. În prefaţa sa la *Luptele de clasă din Franţa* a lui K. Marx din 1895, deci după apariţia Programului de la Erfurt (1891), Fr. Engels recomanda cucerirea puterii politice pe cale parlamentară, având în vedere că lupta pe terenul democraţiei este mult mai eficientă pentru legitimarea clasei muncitoare ca forţă sau actor politic. Oare perfecţionarea şi creşterea puterii de reprimare a statului erau mai mari decât potenţialul de luptă al proletariatului, aşa cum credea Engels? Sau ideea că sistemul politic liberal, aflat într-o fază de expansiune, cu suficiente posibilităţi de adaptare, a determinat o politică de aşteptare (atentivismul) a maturizării condiţiilor revoluţionare când partidele clasei muncitoare puteau răsturna, pe baza schemelor revoluţionare marxiste, ordinea de stat burgheză? Prin aceasta, Fr. Engels recomanda menţinerea acţiunii social-democrate în limitele legalităţii statului burghez. Credinţa că burghezia nu şi-a epuizat potenţialul său de creştere a determinat, corelativ, adaptarea tacticii politice a social-democraţiei la regulile jocului parlamentar. Ideea că puterea politică poate fi cucerită prin perfecţionarea sistemului şi nu prin distrugerea lui, prin urmărirea consecventă a idealurilor şi valorilor socialiste, a inaugurat curentul reformist în varianta lui transformaţionistă.

Dezvoltarea vertiginoasă a economiei engleze, precum şi influenţa suferită de Bernstein în timpul sejurului său în Anglia din partea mişcării fabiene, partizană a unor transformări graduale democratice a societăţii capitaliste, ca şi îmbunătăţirea nivelului de viaţă al muncitorilor calificaţi, îl duc pe Bernstein la concluzia că teza marxistă a pauperizării absolute a clasei muncitoare este caducă şi, pe cale de consecinţă, vor lipsi catalizatorii unei situaţii revoluţionare care să ducă la răsturnarea sistemului. Dar impulsul decisiv în cristalizarea atitudinii sale revizioniste a venit din mediul universitar german şi anume de la socialiştii de catedră care susţineau mişcarea de reformă socială lansată de Bismarck. Aceştia îşi creaseră un corp de doctrină printr-un amestec de conservatorism şi de liberalism social şi considerau că în Germania revendicările economice şi sociale ale muncitorilor nu puteau fi reprimate prin forţă. Recunoscând o anumită realitate luptei de clasă, aceştia recomandau cucerirea păcii sociale după modelul englez, prin compromisuri de ambele părţi. Lujo Brentano, şeful şcolii, sprijinit de cercurile guvernamentale, recomandă îmbunătăţirea nivelului de viaţă al clasei muncitoare, după modelul englez. Deviza lui era: perfecţionarea capitalismului pentru a se evita răsturnarea lui. Bine remuneraţi şi trataţi omeneşte, muncitorii nu se vor mai gândi să răstoarne regimul. Aliaţi cu burghezia liberală, ei vor împărţi cu ea beneficiile ce rezultă din creşterea bogăţiei sociale. Reforme inspirate vor neutraliza din faşă orice veleitate revoluţionară.

Unul din cei mai importanţi discipoli ai lui Lujo Brentano, economistul Schulze-Gäwernitz va aprofunda tezele lui Brentano. El observă că prosperitatea economică din Anglia a dus la o pacificare socială a celor două clase cu interese antagonice. Operele sale principale* au un numitor comun: critica teoriei pauperizării şi a prăbuşirii capitalismului. În Anglia, condiţiile de viaţă ale muncitorilor s-ar fi îmbunătăţit şi lupta de clasă şi-ar fi pierdut din intensitate. Anglia este pe cale de a realiza pacea socială, prin scara mobilă a salariilor care îi pune pe muncitori la adăpost de fluctuaţiile puterii de cumpărare a monedei naţionale. Dar acest lucru este posibil nu în ciuda, ci datorită procesului de concentrare industrială care, singur, poate oferi creşteri substanţiale ale acumulărilor.

Însărcinat de conducerea partidului să recenzeze critic lucrările lui Schulze-Gäwernitz, Bernstein se transformă mai degrabă într-un admirator al acestuia. Concluziile recenziei sale îl anunţă deja pe

* *Schulze-Gävernitz, Zum sozialen Frieden* (Despre pacea socială), Leipzig, 1890; *Der Grossbetrieb, ein Wirtschaftlicher und Sozialen Fortschritt* (Marea întreprindere, un progres economic şi social), Leipzig, 1892.

viitorul revizionist: „Revoluția socială, scrie Bernstein, nu depinde de lovituri violente şi de revolte sângeroase. Cu dreptul de reuniune şi libertatea presei de care beneficiază muncitorii englezi şi cu votul universal a cărui obținere nu mai este decât o problemă de câțiva ani, ei pot să exprime revendicările lor şi aspirațiile lor într-o manieră atât de energică încât ele vor trebui mai devreme sau mai târziu să se transforme în legi“[11].

Această posibilitate de transformare din interior a sistemului capitalist a fost interpretată de E. Bernstein, unul din cei mai înzestrați discipoli ai lui Fr. Engels, ca o alternativă la teza marxistă privind prăbuşirea inevitabilă a capitalismului. Modelul marxist ar conține o contradicție insolubilă între teza dispariției inevitabile a capitalismului, inevitabilă datorită „legii economice a mişcării societății moderne“ şi necesitatea schimbării prin revoluții a ordinii politice din cauza adâncirii antagonismelor dintre cele două clase.

În anii 1896–1898 E. Bernstein a publicat mai multe articole în revista *Die Neue Zeit*, organul teoretic al P.S.D.G., grupate sub un titlu comun: „Problemele socialismului“ în care pune sub semnul întrebării valabilitatea unora din cele mai importante teze marxiste. Aripa stângă a P.S.D.G. a început să-l critice pe Bernstein în coloanele ziarelor ei, dar conducerea partidului social-democrat german, în frunte cu Karl Kautsky, nu a luat față de ideile lui E. Bernstein o poziție principială.

Începând cu anul 1897, ideile revizioniste şi-au găsit loc în revista *Sozialistische Monatshefte*, condusă de J. Bloch. Printre colaboratorii acesteia, unii, ca Vollmar, „militau pentru alianța necesară cu partidele burgheze progresiste; alții, precum Schippel şi Heine, sprijineau o politică imperialistă, singura capabilă, după ei, să îmbunătățească situația materială a muncitorilor germani, prin deschiderea unor vaste debuşee industriale, apreciind că formarea cartelurilor este de natură să limiteze crizele în viitor («teoria capitalismului organizat»); în sfârşit, alții, precum David, se dezinteresau de orice discuție ideologică şi credeau că acțiunea sindicală este singura cu adevărat utilă şi eficientă“[12]. Din martie 1899, articolele lui Bernstein au apărut în volum sub titlul „Premisele socialismului şi sarcinile social-democrației“, lucrare primită favorabil de aripa dreaptă a partidului social-democrat german şi de elementele oportuniste din cadrul celorlalte partide socialiste afiliate Internaționalei a II-a. La Congresele P.S.D.G. de la Stuttgart (octombrie 1898); Hanovra (octombrie 1899) şi Lübeck (septembrie 1901), bernsteinismul a fost condamnat, dar din cauza poziției conciliante a majorității liderilor, partidul nu a luat o atitudine fermă împotriva ideilor lui Bernstein. Această ezitare trăda dezorientarea profundă din cadrul partidului, divorțul evident dintre concepția lui Marx despre partidul politic şi ideologia marxistă afişată de social-democrați, clivajul dintre scopuri şi mijloace, dintre etic şi politic în edificarea noilor forme politice ale eliberării.

Principalul obiectiv asupra căruia Bernstein îşi concentrează efortul său critic este teoria valorii marxiste, considerată, dacă nu elementul cel mai original al sistemului economic al lui Karl Marx, cel puțin piesa lui de bază. Argumentul de fond al criticii sale este că valoarea unei mărfi nu corespunde şi nu se măsoară în cantitatea de muncă socialmente necesară conținută în ea decât pe baza unei serii de abstracții. După Marx, timpul de muncă, socialmente necesar pentru producerea unei mărfi îi relevă valoarea. Bernstein consideră că teoria valorii-muncă este valabilă doar pentru munca moartă şi pentru un anumit stadiu al dezvoltării producției de mărfuri: „Cantitatea de muncă, să spunem a *muncii moarte*, cheltuită în producție de către capitalist sub formă de materii prime, materii auxiliare, amortizarea maşinilor, a clădirilor etc., scrie Bernstein, reapare în valoare fără nici o schimbare. Dar nu astfel stau lucrurile pentru munca vie pe care el a utilizat-o“[13]. Bernstein respinge, de asemenea, „reducerea muncii superioare şi complexe în muncă simplă şi abstractă“[14]. Dacă timpul de muncă socialmente necesar constituie etalonul valorii-muncă, Marx nu a mai ținut cont de diferențele de abilitate, de rapiditate şi avantajele introducerii descoperirilor tehnico-ştiințifice în procesele de producție. În plus, Bernstein consideră că insistența lui Marx asupra valorii-muncă pentru a ajunge în cele din urmă la concluzia că marfa se vinde nu după valoarea sa, ci la prețul de producție, ar demonstra caracterul depăşit al teoriei economice marxiste, faptul că ea este aplicabilă societăților anterioare capitalismului dezvoltat: „În societatea capitalistă modernă,

aminteşte Bernstein, mărfurile nu sunt vândute la valoarea lor muncă ci la preţul lor de producţie, adică preţul de revenire plus o cotă-parte din profitul lor mediu şi proporţional a căror mărime este determinată de valoarea de ansamblu a producţiei sociale comparată cu ansamblul salariului cheltuit pentru munca umană întrebuinţată în producţie, schimb etc.“ [15]. De altfel, preţurile nu corespund cu valoarea-muncă decât în unele ramuri de producţie care posedă o compoziţie organică medie. Respingerea teoriei valorii-muncă şi înlocuirea ei cu teoria utilităţii marginale în care analiza fenomenelor economice are loc cu ajutorul noţiunilor subiective: nevoi, gust, utilitate nu este întâmplătoare. Bernstein urmărea să pregătească sinteza dintre socialism şi liberalism, „demoliberalismul“ în care el vedea doctrina viitorului. În fundamentarea concepţiei sale, el pornea de la teoria subiectiv-psihologică a utilităţii, elaborată de reprezentantul şcolii austriece de economie politică, Eugen Böhm-Bawerk care susţinea că profitul ar decurge din diferenţa dintre „aprecierile subiective“ ale valorilor prezente şi viitoare şi nu ar fi un rezultat al însuşirii plusvalorii. După Bernstein, „teoria utilităţii finale a şcolii Gossen-Jevons-Böhm nu este mai puţin justă decât teoria marxistă a valorii bazate pe muncă“. Ambele teorii rămân valabile pentru scopuri diferite, spune Bernstein: „Marx are, incontestabil, dreptul de a face abstracţie de natura mărfurilor astfel încât ele nu mai apar decât ca mase de muncă umană încorporată în ele, la fel cum şcoala Böhm-jevonistă are dreptul de a face abstracţie de toate calităţile mărfurilor cu excepţia utilităţilor“[16].
O altă şcoală de gândire care a influenţat profund demersul revizionist al lui Bernstein a fost neokantianismul. Bernstein vedea în apariţia neokantianismului „o reacţie împotriva materialismului plat inspirat de ştiinţele naturii de la mijlocul secolului, pe de o parte, şi împotriva exceselor filosofiei speculative, pe de alta“. Cu ocazia discursului funebru pronunţat la moartea lui Engels (august 1896), Victor Adler îşi propunea să înlocuiască baza materialistă a socialismului printr-o bază kantiană. Unul din reprezentanţii eminenţi ai şcolii de la Marburg, Herman Cohen, vedea în Kant „adevăratul părinte al socialismului german“ şi cerea social-democraţiei să respingă materialismul şi să creadă în puterea binelui şi în valoarea justiţiei. Doi militanţi ai social-democraţiei germane, W. Woltmann şi Conrad Schmidt recomandau în cadrul partidului întoarcerea la doctrina filosofului din Königsberg. Primul crede că în spatele învelişului materialist al doctrinei economice a lui Marx există o teleologie morală care facilitează apropierea dintre acesta şi Kant. În special articolul lui Conrad Schmidt: „Zuruck auf Kant“[17] îl face să creadă că mişcarea socialistă se sprijină pe postulate etice, pe o necesitate mai mult morală decât materială. El consideră că este timpul să revenim „de la metafizica poetică a lui Hegel la filosofia ştiinţifică deoarece aceasta, în loc să se piardă în reverii, caută să rezolve probleme clar delimitate... graţie unei analize penetrante şi raţionale“. Socialiştii nu trebuie să se teamă de influenţa lui Kant deoarece „reîntoarcerea la Kant nu înseamnă ceva reacţionar“. În plus, filosofia morală a lui Kant este o încercare monumentală de fundamentare logică a principiului etic. În ce priveşte idealul său de umanitate, el posedă o mare forţă de propagandă. Încercarea lui Bernstein de a uni cele două doctrine, de a completa materialismul istoric printr-o teleologie morală s-ar datora realismului şi scepticismului kantian, ostil fanatismului, în ciuda idealismului său transcendental.
În concluzie, revizionismul lui Bernstein s-a materializat în contestarea a cinci teze principale din concepţia marxistă a dezvoltării sociale:

1. Contestarea rolului predominant al economiei în schimbarea socială şi, pe cale de consecinţă, a materialismului dialectic şi istoric. Factorii economici nu au o influenţă decisivă în formarea conştiinţei politice: „De ce, se întreabă el, să derivăm socialismul din necesitatea economică? Dacă necesitatea domneşte, la ce bun acţiunea? La ce bun să degradăm inteligenţa, sentimentul justiţiei, voinţa umană?“ Dimpotrivă, edificarea socialismului trebuie să aibă ca fundament valorile morale. De unde importanţa acordată concluziilor socialiştilor neokantieni care vedeau în socialism nu o necesitate naturală, bazată pe determinismul economic, ci o rezultantă a conştiinţei morale şi a voinţei pe care ea o animă.
2. Respingerea teoriei valorii şi a plusvalorii şi analiza fenomenelor economice cu ajutorul noţiunilor şcolii marginaliste: utilitate, nevoie, gust.

3. Respingerea prăbuşirii modului de producţie capitalist prin revoluţie. Contrar analizei lui Marx, capitalismul a găsit de fiecare dată posibilităţi nebănuite de a depăşi crizele şi recesiunile, demonstrând supleţe şi capacitate de adaptare. Bernstein neagă teza marxistă despre pauperizarea crescândă a clasei muncitoare (teoria sărăciei relative) şi afirmă că, o dată cu creşterea salariilor reale şi a nivelului de trai, interesul muncitorilor se deplasează de la problema revoluţiei la problema repartizării venitului naţional şi a îmbunătăţirii relaţiilor de muncă. În aceste condiţii, crizele care generează tensiuni sociale majore îşi pierd progresiv din durata, intensitatea şi gravitatea lor.

4. Respingerea teoriei luptei de clasă ca factor motor al progresului istoric. După Bernstein, lupta de clasă s-a diminuat mult ca urmare a îmbunătăţirii nivelului de viaţă al clasei muncitoare. Numărul posesorilor de bunuri şi de mici proprietăţi a crescut, contrar previziunilor lui Marx. Societăţile pe acţiuni au permis nenumăraţilor posesori să participe la conducerea producţiei. După Bernstein, „este la fel de fals să credem că totalitatea clasei muncitoare din care social-democraţii sunt doar un segment minor, ca bază a reprezentării ideologice, ar fi revoluţionară, iar burghezia ar fi, în totalitatea ei, reacţionară“[18].

5. Respingerea manihеismului politic care face din dictatura proletariatului consecinţa cea mai adâncă în plan politic a luptei de clasă. Bernstein respinge orice discriminare bazată pe originea socială, proprietate sau credinţă religioasă şi consideră că socialismul nu se poate edifica decât ca o societate democratică. „Acuzându-l pe Marx de babuvism sau de blanquism, Bernstein consideră că socialismul trebuie să fie moştenitorul legitim al liberalismului, încununarea evoluţiei sale.“[19] Prin urmare, pentru a-şi putea impune valorile sale, social-democraţia trebuie să iasă din izolarea sa dogmatică, să-şi edifice un sistem de alianţe cu partidele de centru-stânga care luptă pentru democraţie şi resping dictatura proletariatului. Socialismul va putea deveni o realitate nu prin instituirea lui violentă, ci pe calea alegerilor parlamentare şi a reformelor succesive: numai printr-o transformare treptată, din interior, a societăţii capitaliste se pot pregăti condiţiile pentru apariţia societăţii socialiste.

Concesiile făcute de clasele posedante revendicărilor salariale, ameliorarea relativă a nivelului de viaţă al clasei muncitoare în perioadele de relansare economică, legislaţia socială cucerită ca urmare a acţiunilor sindicale au determinat liderii social-democraţi să considere că pentru ei este mai eficientă transformarea sistemului capitalist din interior decât distrugerea lui prin revoluţie. În fond, nu era vorba decât de economisirea etapelor, a mijloacelor şi a timpului necesar. Pentru ce să se mai aştepte acumularea tensiunilor, maturizarea condiţiilor, alegerea momentului, pentru ca totul să fie luat de la capăt, când efectele sunt aceleaşi? Ca un argument că birocraţiile social-democrate vedeau în organizarea politică şi în activitatea sindicală un cadru ideal pentru transformarea graduală şi paşnică a sistemului era teama faţă de măsurile radicale preconizate de stânga partidelor cum ar fi: greva generală, interzicerea războiului şi anexarea de teritorii străine, boicotarea creditelor de război, combaterea intereselor geo-politice ale naţiunilor proprii etc. În aceeaşi perioadă când Bernstein declanşase furtuna revizionistă din cadrul partidului social-democrat german, în 1890, Gustav von Vollmar, deputat în Landstagul din Bavaria şi considerat că aparţine aripii stângi a partidului, se pronunţa deschis pentru o schimbare treptată a ordinii existente ţinând cont de mentalitatea colectivă şi de natura specifică a activităţii politice: „Dacă noi am voi să fim o sectă religioasă sau o şcoală ştiinţifică, cu siguranţă că nu ar trebui să ne îngrijim de realitatea dezagreabilă: noi am putea sta liniştiţi să construim castele în Spania. Dar un partid care acţionează în lumea reală nu poate face acest lucru“[20]. G. von Vollmar era preocupat mai ales de perspectiva pierderii electoratului ţărănesc în condiţiile angajării partidului în lupta pentru cucerirea puterii. Pentru a câştiga şi a păstra de partea sa ţăranii, partidul social-democrat trebuia să dea asigurări ţăranilor că va proteja mica proprietate şi că nu va instaura un regim colectivist, aşa cum abil insinuau preoţii de ţară creştin-democraţi. Obţinând sprijinul altor deputaţi socialişti (Schönlank, David etc.) el a reuşit să impună la congresele partidului prioritatea luptei pentru putere în sistemul de alianţe cu partidele parlamentare faţă de conservarea principiilor ideologice. Însă revizuirea

unora dintre tezele fundamentale ale schimbării la Marx nu a implicat, totodată, şi abandonarea categoriilor teoretice marxiste, tocmai pentru marea lor forţă de persuasiune. Apare un hiatus, o ambiguitate între teoria şi practica politică a social-democraţiei care va marca profilul ei ideologic până în zilele noastre. Acest hiatus trădează, de fapt, un paradox: introducerea măsurilor reformiste este motivată şi propagată cu ajutorul frazeologiei revoluţionare. Acest lucru transpare destul de clar din chiar textul programului elaborat la Congresul de la Erfurt (1891). Alături de formule marxiste tradiţionale: „dictatura proletariatului"; „agravarea crizelor"; „socializarea mijloacelor de producţie"; „exproprierea expropriatorilor" etc. programul nu individualizează o strategie a acţiunii pe baza sintezei dintre teoria marxistă şi necesităţile prezente şi de perspectivă, ci se limitează la urmărirea satisfacerii revendicărilor economice. Contradicţiile sociale şi naţionale care vor izbucni în toată amploarea lor în ajunul primului război mondial când deputaţii socialişti din parlamentele viitoarelor ţări beligerante vor vota creditele de război, inclusiv lupta socialiştilor în armatele rivale sub deviza „datoriei de onoare a salvării patriei" sunt subestimate sau trecute cu grijă sub tăcere. Patriotismul, inclusiv la conducătorii social-democraţi germani (A. Bebel, W. şi Karl Liebcknecht) era în funcţie de creşterea naţionalismului german, pe măsură ce interesele geo-politice ale Germaniei erau afectate de alianţa franco–rusă. De aceea, antimilitarismul şi solidaritatea internaţională a muncitorilor trebuiau afirmate în limitele legalităţii, „pentru a nu şoca convingerile profunde ale poporului german şi a nu leza interesele clasei muncitoare germane".

3. *Constituirea şi evoluţia partidelor social-democrate şi locul lor până la primul război mondial*

Determinativul „social-democrat" va apărea pentru prima dată în Germania în timpul revoluţiei burgheze din 1848–1849. El desemna atunci pe democraţii de stânga, de origine muncitorească sau intelectuală care adăugau la obiectivele politice ale revoluţiei (dreptul de vot, formă republicană de guvernământ, constituţie democratică, drepturi politice şi civile) revendicări economice şi sociale (îmbunătăţirea condiţiilor de muncă şi de viaţă ale muncitorilor, transformarea sistemelor de producţie etc.). Datorită apariţiei şi dezvoltării marxismului, termenul „social-democrat" va păstra o puternică conotaţie revoluţionară până în ajunul primului război mondial. După înfiinţarea în 1863 a Asociaţiei Generale a Muncitorilor Germani (ADAV) de către Ferdinand Lasalle, determinativul „social-democrat" va apărea în titulatura partidului fondat la Eisenach în 1869 de către A. Bebel şi K. Liebknecht, împreună cu disidenţii lasallieni: *Sozial Demokratische Arbeiterpartei* (SDAP). Cu ocazia fuziunii cu restul lasallienilor la Gotha în l875 acest partid va lua denumirea de *Sozialistiche Partei Deutschland* (Partidul Socialist German), pentru ca, după reintrarea în legalitate, în 1890, să-şi reia denumirea de social-democrat (P.S.D. German).
Perioada 1870–1914 a fost de o importanţă crucială şi în ce priveşte formarea partidelor socialiste şi social-democrate naţionale ca şi a sindicatelor. Urmând recomandările lui Marx şi Engels cu privire la organizarea partidului de clasă pentru acţiunea politică de masă, rezoluţia Asociaţiei Internaţionale a Muncitorilor recomanda în 1871 constituirea de partide muncitoreşti naţionale în ţările industrializate. Reflectând îndeaproape raporturile dintre industrializare şi organizarea politică şi având un model în partidul social-democrat german în deceniile '8 şi '9 s-au constituit majoritatea acestor partide şi sindicate muncitoreşti. În Franţa, în perioada 1876–1880 au luat naştere mai multe grupuri de acţiune socialistă. Cel mai important a fost *Federaţia partidului muncitorilor socialişti* sub conducerea lui Jules Guesde care, în 1882, se va scinda în mai multe ramuri: *partidul muncitoresc* (guesdist); *partidul socialist revoluţionar* (blanquiştii); *posibiliştii*, sub conducerea lui Paul Brousse şi *alemaniştii,* sub conducerea lui Jean Allemane, care militau pentru alianţe electorale cu burghezia şi pentru reforme progresive, fără cucerirea puterii. Principalele curente ideologice care au dus la fărâmiţarea mişcării socialiste din Franţa au fost: 1. curentul revoluţionar marxist guesdist; 2. curentul anarhist şi anarho-sindicalist; 3. curentul reformist: posibilist şi juaresist. În aprilie 1905 a avut loc congresul de fuziune a acestor grupări într-un partid socialist unic. Acest congres a fost rezultatul hotărârii luate de către Congresul Internaţionalei a II-a

de la Amsterdam (august 1904) ca în Franţa să se realizeze unitatea socialistă. Noul partid creat în 1905: *Partidul Socialist* (S.F.I.O.) va prelua însă şi tendinţele divergente ale grupărilor reunite, lucru care se va vedea mai ales în perioada interbelică.

Istoria socialismului în Franţa pune în evidenţă un fapt semnificativ: socialismul francez a fost întotdeauna revoluţionar în esenţa sa. Chiar după sciziunea din 1920, el nu a încetat să proclame că scopul său nu era perfecţionarea societăţii capitaliste, ci transformarea ei structurală. Partidul socialist nu a luat niciodată o poziţie comparabilă cu aceea a socialismului nordic şi a laburiştilor în Anglia: el nu s-a considerat niciodată un partid reformist, dornic să conserve esenţialul structurilor economice capitaliste prin luarea unor măsuri sociale adecvate. Toate discuţiile doctrinare care au avut loc în partid, mai ales cele care s-au desfăşurat în jurul celebrei distincţii a lui Léon Blum între „exercitarea puterii" şi „cucerirea puterii" arată clar că socialismul francez nu putea să se mulţumească cu un laburism de tip englez, sau cu poziţii liberale sprijinite de sindicate după modelul american. Fie că au fost sau nu de inspiraţie marxistă, programele sale au inclus permanent înlocuirea proprietăţii private cu proprietatea socială asupra mijloacelor de producţie.

O altă caracteristică a socialismului francez este că el a considerat întotdeauna lupta socialistă inseparabilă de lupta pentru Republică. Atitudinea unui Proudhon, contând pe lovitura de stat pentru a face să triumfe ideile sale i-a rămas întotdeauna străină. Or, apărarea Republicii trebuia uneori să se acomodeze cu alianţa partidelor burgheze.

În Ţările de Jos, P.J. Troelstra şi H. von Kol au înfiinţat un partid social-democrat, după modelul celui german. În Belgia, în 1889, după unificarea grupărilor politice valone, de orientare blanquistă şi bakunistă cu grupările flamande, de orientare social-democrată, a avut loc o a doua unificare — prin asimilarea organizaţiilor mutualiste, sindicaliste şi cooperatiste, sub presiunea crizelor economice din deceniul 9 — ceea ce a dus la constituirea Partidului Muncitoresc Belgian în 1889.

La 5 aprilie 1874, la Nenedörf, 73 de delegaţi ai asociaţiilor muncitoreşti reuniţi în Congres au fondat Partidul Social-Democrat din Austria. Însă adevăratul act de naştere al Partidului Social-Democrat din Austria datează din 1 ianuarie 1889 când la Hainfeld, considerat un „Bethleem" al socialismului austriac, a avut loc un congres de unificare a tuturor tendinţelor socialiste. Victor Adler a avut meritul de a concilia spiritul anarhic cu cel reformist, prezentând congresului de unificare un program de orientare social-democrată, bazat pe un pragmatism moderat. Partidul a iniţiat imediat o politică de democratizare a statului paternalist şi autoritar al lui Franz Joseph. În 1893, partidul iniţiază mari manifestări în favoarea votului universal. Dincolo de frazeologia radicală, poziţia practică prudentă a partidului se observă în problema naţionalităţilor din Imperiul Austro-Ungar. În 1899, la Congresul partidului de la Brno este adoptat programul cu privire la problema naţionalităţilor din Imperiu. Este anticipată autonomia culturală (nu politică) a fiecărei naţionalităţi. La alegerile din 1901 socialiştii austrieci obţin 750 000 de voturi (l4% din electorat), dar numai 10 deputaţi (şapte cehi, doi germani şi un polonez). După reforma electorală din 1911, partidul lui V. Adler devine grupul cel mai numeros din Parlament: 1 047 000 de voturi, 87 de deputaţi (50 germani, 24 cehi, 6 polonezi, 5 italieni, 2 ruteni). El numără deja peste 25% din electorat. La Viena el are majoritatea absolută a locurilor: 20 din 33. În 1914, deputaţii socialişti votează creditele de război, considerând intrarea în război ca o apărare necesară împotriva absolutismului ţarist.

În ciuda ponderii sale numerice reduse în cadrul Internaţionalei a II-a, micul Partid Social-Democrat din Austria a reuşit să evite sciziunile din mişcarea muncitorească internaţională. Ideologia unităţii muncitoreşti, susţinută de V. Adler, a devenit aproape o dogmă a mişcării socialiste austriece. Aceasta explică de ce niciodată în Austria aproape că nu a existat un partid comunist. Acesta nu a reuşit să se întărească nici măcar după al doilea război mondial, în ciuda sprijinului acordat de trupele de ocupaţie sovietice.

La alegerile pentru Adunarea Constituantă din 1919, socialiştii obţin 69 de locuri din 159. După proclamarea Republicii, Karl Renner devine cancelar într-un guvern de coaliţie, cu majoritate socialistă, în care Otto Bauer primea postul de ministru de externe. În timpul guvernului de coaliţie

care a durat până în octombrie 1920, au fost introduse ziua de muncă de 8 ore, asigurările în caz de accidente şi asigurarea împotriva şomajului. În anii guvernării coaliţiei prezidate de Karl Renner, administraţia oraşului Viena a beneficiat de concepţia socială a partidului. Fără a rupe cu ereditatea culturală a oraşului, nici cu ideile liberale, administraţia socialistă a Vienei a construit noi cartiere periferice pentru muncitori, cu edificii atrăgătoare, băi publice, spaţii verzi etc. Trecut în opoziţie după 1920, partidul şi-a accentuat caracteristicile sale de partid de integrare, având totodată în vedere posibilitatea unei revoluţii şi necesitatea de a face faţă confruntărilor cu partidul comunist de pe poziţii de forţă. Au fost înfiinţate şcoli pentru muncitori, asociaţii culturale şi sportive, urmărindu-se punerea în practică a unei idei austro-marxiste după care, pentru a le dezvolta o conştiinţă socialistă autentică, muncitorilor trebuia să le fie puse la dispoziţie mijloace culturale.

În ţările nordice, raportul dintre orientarea politică şi acţiunea sindicală în lupta pentru îmbunătăţirea legislaţiei sociale apare şi mai evident ca bază a creării partidelor socialiste şi social-democrate în timpul recesiunii economice din ultimul sfert de secol. În Danemarca, acţiunile greviste au dus la crearea în 1880 a partidului social-democrat prin unificarea asociaţiilor politice muncitoreşti şi a sindicatelor locale. În 1889, după modelul partidului german, August Palm şi Hjalmar Branting înfiinţează în Suedia Partidul Muncitoresc Social-Democrat. În Norvegia, în 1887, se înfiinţează partidul muncitoresc, adoptând ulterior şi el ideile social-democraţiei germane.

În Italia, la Milano, în 1882, la al doilea Congres al Partidului Muncitoresc, sindicaliştii, conduşi de Anna Kuliciov, Filippo Turati şi Enrico Ferri s-au reunit într-un Congres special şi au fondat *Partidul muncitorilor italieni*, care a raliat majoritatea membrilor vechiului partid muncitoresc. Anarho-socialiştii cu Andrea Costa la Congresul care a urmat noului partid au format *Partidul Socialist Italian* la Reggio Emilia în 1893. Fricţiunile repetate dintre anarho-sindicalişti, reformişti şi socialişti au dus la un val de excluderi din partid. Mai întâi au fost excluşi „sindicaliştii" (Arturo Labriola, Leone şi Orano) la Congresul de la Roma din septembrie 1906. La Congresul de la Reggio Emilia din 1912 au fost excluşi social-reformiştii. După primul război mondial, la Congresul de la Roma (octombrie 1922) s-a operat o nouă sciziune între „maximalişti" (Partidul Socialist Italian) şi reformişti sau unitari, aceştia din urmă constituindu-se în Partidul Unitar Italian (P.S.U.I.).

O structură organizatorică specială şi o bază teoretică diferită de aceea a partidelor social-democrate de pe continent prezidă deja apariţia Partidului Laburis din Marea Britanie. Înfiinţat în februarie 1900, pe baza unei decizii a Congresului sindical de la Plymouth (septembrie 1899) de a crea o reprezentare particulară a muncitorilor în Parlament, partidul a fost cunoscut până în 1906 sub numele de *Labour Representation Comity* (Comitetul de reprezentare parlamentară). El era compus din sindicate şi din cele trei organizaţii socialiste: *Federaţia social-democrată* (înfiinţată în 1882); Societatea fabiană (înfiinţată în 1884); *Independent Labour Party* (Partidul Laburist Independent, înfiinţat în 1893).

O situaţie specială o reprezintă formarea partidelor socialiste şi social-democrate în spaţiul Imperiului Austro-Ungar şi în Balcani, în perioada 1890–1914. Urmare a recomandărilor Internaţionalei a II-a privind formarea de partide naţionale şi de fronturi unice ale proletariatului, această tendinţă a fuzionat eficient cu principiul naţionalităţilor, cu dreptul acestora la autodeterminare şi cu influenţa dezvoltării industriale asupra structurii sociale şi de clasă în ţările componente ale Imperiului. Astfel, numai în Cehoslovacia existau în perioada 1906–1924 următoarele partide: partidul social-democrat ceh; partidul socialist ceh (socialiştii naţionali); partidul social-democrat german din Cehoslovacia; partidul social-democrat maghiaro-german din Slovacia; partidul socialist polonez; partidul social-democrat rutean. Cu excepţia partidului socialist ceh, toate celelalte cinci partide erau afiliate la Internaţionala a II-a. În 1906, partidul muncitoresc social-democrat ceh, sub conducerea lui Tusar, a abandonat social-democraţia austriacă. Centrala sindicală austriacă, refuzând să recunoască centrala cehă, social-democraţii cehi au constituit un partid independent. Partidul social-democrat german din Cehoslovacia, partidul maghiar-german şi partidul rutean au apărut din organizaţiile social-democrate din Boemia, Silezia, Moravia, Slovacia

şi Rutenia care, în momentul naşterii Republicii Cehoslovace, între 1918–1919, au rupt legăturile cu partidul social-democrat din Austria. Valul de naţionalism care cuprinsese provinciile noului stat cehoslovac a împiedicat însă ca în momentul formării lor (1920–1921) aceste partide să se organizeze într-un partid social-democrat unic.

Partidul Socialist Polonez (P.P.S.) s-a constituit în Polonia rusă, spre 1890, după distrugerea partidului muncitoresc revoluţionar „Proletariat". Programul Partidului Socialist Polonez s-a născut dintr-un amestec de tradiţii patriotice şi ideologie naţionalistă. Acest program a avut o mare forţă de atracţie, mai ales în rândurile intelectualilor care acuzau exploatarea naţională. În 1906 partidul s-a scindat. Aripa stângă a lui va fuziona în 1918 cu partidul socialist din Lituania şi va forma Partidul Comunist Polonez.

Formarea partidelor socialiste a avut loc într-o perioadă când marxismul devenise ideologia dominantă în cadrul mişcării muncitoreşti, iar ideologiile rivale (bakunismul, fabianismul, proudhonismul) erau în declin. O analiză a lexicului politic al programelor partidelor social-democrate de la sfârşitul secolului, comparat cu lexicul documentelor din anii '60 – '70, ne arată în ce măsură categoriile şi formele gândirii marxiste pătrunseseră în conştiinţa epocii. Totodată, în ţările cu un grad relativ scăzut de industrializare, fizionomia primelor partide socialiste (Italia, Spania, Portugalia) a fost profund marcată de tendinţe anarho-sindicaliste.

Formarea partidelor social-democrate arată clar că la origine aceste partide au fost rezultanta a doi vectori: 1. un grad relativ de maturizare şi organizare a mişcării muncitoreşti şi 2. revendicarea votului universal şi a drepturilor politice care au permis agregarea intereselor social-economice. Relaţiile strânse dintre social-democraţie şi organizaţiile sindicale din cadrul mişcării muncitoreşti conferă acestui nou tip de partid o marcă inconfundabilă în istoria politică a Europei. În Franţa, Italia, Spania unde sindicatele s-a format înaintea partidelor socialiste le-a determinat geneza, ceea ce a favorizat tendinţele anarhice şi politica acţiunii directe. Pe de altă parte însă, între partide şi sindicate a existat o strânsă legătură; în numeroase ţări, multe din organizaţiile sindicale fac parte integrantă din structurile organizatorice ale partidelor social-democrate, ca în cazul Angliei sau Germaniei.

Din momentul în care partidele clasei muncitoare au câştigat locuri în parlamentele naţionale, actul de a vota putea să devină un mijloc de promovare a intereselor sociale. Transformarea reprezentării parlamentare în reflectare a intereselor sociale a întărit încrederea în valorile democratice din partea claselor dominate. Mandatul imperativ impunea deputaţilor socialişti o disciplină strictă de vot în cadrul parlamentului, aceea de a reprezenta interesele clasei pe care o reprezentau. Prima consecinţă a pătrunderii în parlamente a reprezentanţilor clasei muncitoare este că aceştia articulează politic interesele sociale ale unei clase şi categorii defavorizate.

Faptul că acţiunea electorală şi parlamentară putea fi o formă eficientă a schimbării sociale a contribuit la conturarea ideii potrivit căreia conflictele de clasă puteau fi soluţionate fără recurgerea la greva generală şi la violenţa politică. Opţiunea partidelor socialiste pentru democraţia parlamentară a mutat conflictele politice din stradă sau de pe baricade pe terenul confruntărilor electorale, a permis intervenţia parlamentarilor social-democraţi pentru soluţionarea unor interese specifice. O dată cu cucerirea majorităţii electorale, devenea posibil ca partidele să-şi aplice programele lor, în condiţiile democraţiei parlamentare.

Până în 1914, adică în perioada în care ideologia lor a fost influenţată de marxism, aceste partide au fost partide de clasă. În această calitate, ele se deosebesc de partidele liberale şi conservatoare etc. prin faptul că nu mai reprezintă interese ale unor categorii sociale restrânse ci că agregă şi exprimă interesele unei clase sociale cu a cărei bază socio-profesională se şi identifică.

O dată cu dezvoltarea şi creşterea influenţei lor, partidele social-democrate devin *partide de masă*. Prin aceasta se înţelege că ele nu se rezumă numai la numirea candidaţilor şi la organizarea campaniilor electorale, dar îşi asumă ca sarcină educaţia politică a membrilor, precum şi câştigarea unui număr cât mai mare de militanţi şi aderenţi din rândurile funcţionarilor, intelectualilor, burgheziei industriale etc. Totodată, partidele social-democrate întreţin relaţii strânse, cotidiene cu

organizaţii care nu fac parte din structura internă a partidului: organizaţiile de tineret şi de femei; asociaţii culturale, sportive şi studenţeşti, organizaţii de pensionari din cartiere etc., dar a căror activitate se înscrie în parametrii ideologiei social-democrate.
Ultima fază în evoluţia partidelor social-democrate începe în anii ’80 şi se caracterizează prin americanizarea partidelor. Trăsăturile partidului de clasă şi de masă se estompează, lăsând loc trăsăturilor partidului-vânător (*catch-all, cacciatore*) de voturi, după modelul partidelor americane: diminuarea activităţii ideologice şi tendinţe pragmatice accentuate; prioritatea acordată tacticii pe termen scurt în defavoarea strategiei pe termen lung; procesele de personalizare politică, prin concentrarea activităţii de partid asupra „fabricării“ câtorva lideri, aruncaţi apoi pe piaţa politică; concentrarea activităţii de partid la vârf „în spatele uşilor închise“; devalorizarea statutului de membru de partid şi transformarea lui într-un votant care îşi plăteşte regulat cotizaţia: orientarea nu spre clasă, ci spre publicul general; contactul strâns cu acest public în timpul campaniilor electorale; preocuparea supremă — cucerirea puterii prin obţinerea a cât mai multe voturi; deschiderea partidelor spre contacte tot mai strânse cu asociaţii economice şi grupuri de presiune.
După 1990, paralel cu fărâmiţarea bazei de mase a partidelor din sistemele pluripartidiste, poziţia partidelor social-democrate în cadrul sistemului bipartid concentrat se consolidează, deoarece el devine un pol de referinţă al stângii în dauna partidelor comuniste.

4. Statul şi pluralismul politic în doctrina social-democrată

În cadrul social-democraţiei europene problematica statului a cunoscut o evoluţie sinuoasă, nu lipsită de contradicţii şi fluctuaţii. Doctrina cunoaşte o oscilaţie între mai multe concepţii privind natura şi funcţiile statului, mijloacele de cucerire a puterii, încât nu se poate individualiza o teorie unică a Statului. Cauzele sunt, desigur, complexe şi nu pot fi imputate unei lipse de preocupări doctrinare. Ele trimit, deopotrivă, la raporturile de forţe în care partidele social-democrate erau angajate, la specificul perioadelor istorice, la condiţiile naţionale concrete şi nu, în ultimul rând, la cultura politică în care s-a dezvoltat ideologia social-democrată. Într-o cultură politică precum cea germană, de la mijlocul secolului trecut, concepţia hegeliană a statului ca modalitate (*Sittlichkeit*), având o misiune civilizatoare, prevala în mediile politice şi intelectuale. În aceste condiţii nu este de mirare că F. Lasalle vedea în 1863 în stat principalul aliat cu ajutorul căruia Asociaţia Generală a Muncitorilor Germani va smulge prin revendicări sindicale avantaje sociale şi economice de la organizaţiile patronale. Deşi se considera „marxist“, Lasalle se înscria pe aceeaşi linie cu Louis Blanc care milita pentru organizarea de ateliere naţionale de producţie sub conducerea statului.
De la „statul popular“ al lui Lasalle în 1863, programul Congresului P.S.D.G. de la Eisenach din 1869 vorbeşte de „statul popular liber“, iar Congresul de unificare de la Gotha se referă la un proces treptat de disoluţie a statului. Pentru alţi social-democraţi din ce în ce mai numeroşi, pe măsură ce se apropiau de secolul XX, statul nu ar fi decât un instrument pentru clasa care îl utilizează, instrument tot atât de neutru ca şi o maşină. Aparatul de stat a făcut dovada eficienţei sale. Pentru moment, el este posedat de clasa dominantă. Este suficient să-l expropriem şi să-l încredinţăm clasei muncitoare pentru ca aceasta să beneficieze de el ca de o unealtă în stare bună de funcţionare. Conducătorilor clasei proprietarilor funciari, ai castei militare şi ai burgheziei li se vor substitui conducători ai clasei muncitoare. Dar nu va fi cazul să se modifice în esenţă structura statului, dispoziţia şi funcţionarea rotiţelor sale. Conducătorii social-democraţi se vor instala în locul clasei conducătoare decăzute.
Mult mai apropiat de concepţia liberală despre stat, Bernstein pledează pentru un „stat deasupra claselor“. Spre deosebire de Lasalle, Bernstein nu are în vedere un „stat popular liber“, aflat în primul rând în slujba proletariatului, ci un stat minimal, a cărui caracteristică esenţială ar fi neutralitatea şi garantul păstrării şi aplicării normelor de drept: „Fără îndoială, există magnaţi capitalişti şi coaliţii muncitoreşti, dar deasupra acestor doi factori există societatea organizată reprezentată de legislator“[21].

Prin originile sale istorice, statul parlamentar a avut, ca urmare a ariei restrânse a populaţiei care beneficia de drepturi şi libertăţi civile, caracteristici liberale evidente. A fost cu precădere un stat al intereselor anumitor grupuri privilegiate care deţinea pârghiile fundamentale ale puterii. În raport cu această situaţie, partidele social-democrate au făcut încă de la începuturile lor, din deschiderea democraţiei spre societatea civilă, evoluţia şi metamorfozarea ei într-o democraţie pentru toate clasele şi păturile sociale, un principiu fundamental al acţiunii lor. Ele au contribuit esenţial prin acţiunea lor la demitizarea ideii de „stat minimal“ sau „paznic de noapte“ şi la consacrarea ideii de „stat arbitru“, statul care intervine în negocieri, garantează respectarea legii şi reglementează raporturile de forţă dintre clasele şi categoriile aflate în conflict.
Primele decenii ale secolului XX au evidenţiat limitele democraţiei liberale în plan economic şi social şi modalitatea în care aceste limite fragilizează valorile democraţiei în plan civic şi politic. Prima limită a democraţiei politice care s-a relevat a fost îngustimea sferei de reprezentare a intereselor sociale în instanţele puterii politice. Drepturile politice din secolul al XIX-lea reflectau puterea economică. Democraţia liberală din secolul trecut era o democraţie cenzitară, structurată piramidal, într-o măsură direct proporţională a forţei de reprezentare cu mărimea proprietăţii. Problema deschiderii democraţiei spre alte forme de agregare a intereselor s-a pus mai ales după primul război mondial. O dată cu extinderea votului universal, procesele de socializare din industrie, având în concurenţa dintre marile firme, concentrarea şi centralizarea capitalului principalele lor caracteristici economice, au evidenţiat limitele sociale ale liberalismului economic şi politic. Criza mondială din 1929–1933 a evidenţiat, totodată, şi necesitatea intervenţiei etatice pentru a corija unele disfuncţii ale liberalismului economic. Dar presiunile sindicale şi acţiunile reformiste ale partidelor socialiste şi social-democrate au dus la necesitatea deschiderii democraţiei politice spre alte forme de agregare şi reprezentare a intereselor în spaţiul societăţii civile. Politicul şi socialul nu mai sunt sfere separate ale statului: numai împreună ele pot stimula şi canaliza efectele creşterii economice spre pacea si stabilitatea socială. Statul trebuie să-şi plieze şi diversifice funcţiile sale în raport cu noii vectori valorici ai dezvoltării sociale: arbitrajul diferitelor interese, acordarea monopolului de reprezentare unor noi actori politici, realizarea consensului şi compromisului. Pe lângă funcţiile sale tradiţionale, cu caracter politic (asigurarea ordinii, la nevoie prin forţa de coerciţie legitim instituită, instrument de dominaţie, arbitru în raporturile de forţă dintre clase) statul a trebuit să-şi asume şi o funcţie administrativă, care să gestioneze introducerea şi funcţionalitatea noilor valori în ţesutul social. Însă statul nu va fiinţa, ca în teoriile lui K. Mannheim şi J. Burnham, drept un „stat al managerilor“ sau un „stat administrator“, condus de elite tehnice competente şi neutre din punct de vedere politic, tocmai pentru că acestea nu au avere. Statul îşi va păstra caracterul lui de dominaţie politică, deoarece trecerea funcţiilor de conducere de la patroni la manageri nu înseamnă automat translaţia dreptului de proprietate şi transformarea acesteia în funcţie socială. Însă statul trebuie să-şi asume responsabilitatea gestionării unor proiecte de interes general de unde derivă atât raţiunea existenţei şi recunoaşterii sale cât şi binele comunităţii.
Statul nu apare ca fiind exterior societăţii civile, ca în doctrina liberală clasică şi redus la o funcţie vitală, ci ca instituţionalizarea raporturilor de agregare dintre diferite segmente şi paliere ale societăţii civile cu puterea de stat şi puterea politică. După cum statul nu mai poate fi redus la funcţia de „paznic de noapte“ al comunităţii, libertatea nu mai poate fi redusă doar la libertatea de conştiinţă şi de acţiune. Pe lângă *liberty of* a apărut şi *liberty from*, eliberarea de teamă şi eliberarea de nevoi.
Printre contribuţiile social-democrate din perioada postbelică la dezvoltarea teoriei despre stat se numără şi ideea statului cultural, o sinteză a evoluţiei reflecţiei despre stat care confirmă fundamentele filosofice ale doctrinei precum şi sistemul ei de valori. Statul nu mai este un scop în sine. Sarcina lui principală va fi crearea cadrului favorabil realizării valorii-scop — eliberarea omului şi a comunităţii de exploatare şi nevoi: „Statul trebuie să creeze condiţiile prealabile pentru ca individul să se poată dezvolta în sentimentul unei responsabilităţi libere şi al obligaţiilor sale faţă

de societate. Drepturile fundamentale nu trebuie să garanteze numai libertatea individului faţă de Stat, dar ele trebuie să contribuie şi la instituirea statului, ca drepturi care instituie o comunitate“[22]. Vechiul raport Stat–Societate este depăşit. În locul relaţiei inegalitare şi al dilemei false pe care l-a luat forma acestui raport: statul trebuie să subordoneze societatea sau societatea trebuie să subordoneze statul, social-democraţii au instituit un sistem de vase comunicante în care valorile democratice au permis umanizarea statului şi i-a ferit pe cetăţeni de pericolul tendinţelor acaparatoare ale statului totalitar: „În condiţiile societăţii industriale moderne, Democraţia nu poate pretinde la o separare de principiu între stat şi societate“[23]. De asemenea, socializarea funcţiilor statului şi extinderea proceselor de democratizare au produs în practica social-democrată acea sinteză dintre interesul general şi interesele particulare, dintre societatea pe deplin dezvoltată şi individul pe deplin emancipat. Rolul statului de arbitru şi garant al emancipării societăţii de forţe ostile, anonime şi impersonale îl determina să-şi asume noi responsabilităţi, ca „protector al cetăţenilor săi din leagăn până în mormânt“: „O politică ce nu se străduieşte în permanenţă să creeze condiţiile necesare înfloririi unei existenţe libere şi care nu încearcă să modifice obstacolele care se opun atingerii acestui obiectiv este pentru mine străină de concepţiile socialismului democratic“[24]. Fără a se reduce la rolul statului gestionar sau al statului-providenţă, statul coordonează şi dă formă aspiraţiilor şi energiilor societăţii civile, după cum şi societatea civilă impulsionează statul prin iniţiativele civice, asociative şi comunitare. Statul vine în întâmpinarea iniţiativelor locale, a unităţilor administrative descentralizate, sprijină procesele de autogestiune şi cogestiune.

O expresie a rolului activ jucat de statul social-democrat în societăţile industriale contemporane este şi realizarea echilibrului dintre economia de piaţă şi societatea civilă. Un astfel de echilibru vizează şi contracararea tendinţelor de concentrare a puterii politice şi economice în mâinile unor elite, datorită concentrărilor crescânde de capital produse de acţiunea neîngrădită pe piaţa liberă a firmelor multinaţionale: „Marile întreprinderi internaţionalizate, scria Olof Palme, măresc concentrarea puterii în mâini private şi slăbesc influenţa democratică asupra deciziilor economice luate de guvern. O mai puternică concentrare va face mai dificilă sarcina de a ajunge la stabilitatea preţurilor şi de a asigura o dezvoltare socială armonioasă. O colaborare întărită între guvern, partide, sindicate şi iniţiativele civice este o necesitate imperativă“[25]. Fără îndoială, contracararea acestor tendinţe reclamă un stat puternic, servicii publice articulate astfel încât democratizarea şi socializarea statului să se manifeste în controlul orientărilor globale ale societăţii. După cum se afirmă şi în literatura de specialitate, „orientarea investiţiilor printr-o planificare democratic elaborată, controlul mişcărilor de capitaluri, salvgardarea şi extinderea serviciului public sub o formă descentralizată nu sunt măsuri «etatiste» sau birocratice, ci mijloace necesare pentru ca democraţia să se poată dezvolta pe deplin“[26].

La numeroase forumuri social-democrate principiile democratizării statului au fost actualizate în acord cu noile exigenţe ale societăţii civile:„Statul democratic nu se poate organiza fără structuri puternice. El trebuie să dispună de prerogativele suveranităţii şi, în unele cazuri precise, să recurgă la mijloace de forţă pentru a asigura pacea în ţară, a apăra organizarea juridică şi a lupta împotriva criminalităţii“[27].

Statul trebuie să-şi întemeieze autoritatea pe legitimitatea şi consensul obţinut prin alegeri şi numirile legale. Autoritatea publică trebuie să prezinte dări de seamă periodice şi să poată fi revocată. Ea trebuie să se justifice prin calificarea morală şi profesională în ochii alegătorilor. În condiţiile societăţii industriale moderne statul nu poate emite pretenţii la separarea de principiu între stat şi societatea civilă.

„Organismele democratice, create prin intermediul alegerilor, nu trebuie să devină jucăria unor puternice grupuri de presiune. Cei care doresc să păstreze pluralismul în libertate trebuie să se opună înaintea altora la o fărâmiţare permanentă a puterii de stat. Parlamentul ales trebuie să aibă prioritate“[28]. Aceasta înseamnă că asociaţiile sau grupurile de interes, ca structuri de bază ale societăţii civile, trebuie să fie plasate sub tutela legii sau să fie controlate de ea. Pentru că sunt

instituţii necesare societăţii moderne, „ele trebuie să dispună de o organizaţie democratică. Cu cât mai mare este puterea lor, cu cât mai mare este responsabilitatea lor, cu atât mai grav este şi pericolul unui abuz de putere. Parlamentele, administraţia şi justiţia nu trebuie să fie plasate sub influenţa unilaterală a grupurilor de interese“[29].

5. *Social-democraţia europeană în perioada interbelică*

Până în ajunul primului război mondial, social-democraţia europeană poate fi caracterizată ca o unitate relativă într-o diversitate dinamică. În interiorul partidelor existau diferite curente ideologice (revizioniste, reformiste, centriste, posibiliste, transformaţioniste etc.); la nivel naţional exista o mare diversitate a partidelor, mai ales în privinţa programelor, a numărului de membri şi de simpatizanţi. Existau însă şi structuri comune care s-ar fi putut transforma în linii de forţă ale acţiunii şi strategiei politice: 1. Partidele socialiste, în diferite modalităţi, considerau că gestiunea economică la nivelul producţiei şi al repartiţiei veniturilor putea şi trebuie să înlocuiască logica pieţei capitaliste; 2. Naţionalizarea mijloacelor de producţie şi de schimb era o perspectivă de care nici un partid nu se îndoia; 3. Dorinţa de schimbare provenea şi din faptul că, la nivel ideologic, aceste partide se simţeau moştenitoarele teoriei marxiste care le conferea o identitate.
Primul război mondial va provoca o ruptură în evoluţia socialismului european. El a arătat nu numai fragilitatea cuplului ideologic naţional-internaţional, prin faptul că ataşamentele naţionale ale partidelor socialiste s-au dovedit foarte puternice cu ocazia verificării lor într-o situaţie limită. Dar el a creat o asemenea prăpastie între socialism şi bolşevism, în familia politică a Stângii, încât social-democraţia a fost obligată de-acum înainte să se definească atât în raport cu capitalismul, cât şi în raport cu bolşevismul. Sistemul ei de valori trebuia reconstruit în jurul unei dileme fundamentale: dictatură sau democraţie; economie centralizată sau economie de piaţă. Dacă în ce priveşte opţiunea economică, formulele economiei mixte au fost descoperite relativ rapid, ca o „a treia cale“ între comunism şi capitalism, în schimb, problema naturii statului şi a democraţiei se anunţa a fi un nod gordian în viitor. Statul burghez trebuia distrus sau reformat ? În ce măsură democraţia parlamentară putea fi asimilată în sistemul de valori al socialismului?
Scindarea mişcării muncitoreşti din Occident între linia parlamentară a partidelor social-democrate, pe de o parte, şi necesitatea de a păstra intransigenţa revoluţionară a socialismului, pe de altă parte, va izbucni în tot dramatismul ei în ajunul primului război mondial. Revizionismul lui Bernstein fusese preludiul; atitudinea conciliatoristă a liderilor social-democraţi faţă de tezele lui Bernstein lăsa să se întrevadă ruptura dintre teorie şi practică care va duce la un deznodământ fatal: duşmanii declaraţi de ieri au devenit prietenii de astăzi, iar prietenii de ieri duşmanii de azi. Alianţa cu partidele burgheze, în numele „uniunii sacre“, arată în ce măsură sunt doctrinele tributare realităţilor geopolitice.
Germania devenise o mare putere economică şi manifesta clar tendinţe hegemonice şi coloniale; concurenţa dintre marile puteri industriale se manifesta şi în căutarea de debuşee; or, aceste interese erau de cele mai multe ori ascunse sub un voal ideologic, prin care se justifica naţionalismul, militarismul şi interesele geopolitice ale marilor puteri. Acest lucru a afectat şi polarizarea politică dintre partide care, pentru a nu-şi pierde electoratul în cursa pentru putere, au trebuit să facă concesii importante noilor realităţi, sacrificând teze esenţiale din doctrina lor care le şi configurau identitatea şi personalitatea pe eşichierul politic. Faptul că nu a putut fi declanşată o grevă generală concomitentă, ca mijloc de boicotare a războiului, a arătat în ce măsură se achitase Internaţionala a II-a de sarcina organizării şi coordonării mişcării muncitoreşti, de vreme ce delegase partidelor naţionale cea mai mare parte din responsabilităţi. În al doilea rând, lipsa de voinţă politică paralizase iniţiativa de masă, de vreme ce deputaţii socialişti şi social-democraţi, în conivenţă cu conducerea partidelor respective, votau acordarea creditelor de război în parlamentele naţionale.
Victoria Revoluţiei Socialiste din Octombrie în veriga cea mai slabă a sistemului capitalist, în Rusia, a repus din nou în primul plan problema justeţii principiilor originare şi modalităţii de

transpunere a lor în practică. Nu cumva acţiunea energică a unei minorităţi organizate într-un partid este mai eficientă decât discuţiile sterile privind cucerirea pe cale paşnică sau violentă a puterii, de vreme ce nimeni nu este dispus să cedeze de bunăvoie puterea ? Şi apoi cucerirea pe cale violentă a puterii şi gestionarea ei ulterioară în interesul majorităţii nu se înscriu în aceeaşi dialectică politică scop–mijloace, în care nobleţea scopului justifică mârşăvia temporară a mijloacelor, adică dictatura? După cum au arătat principalii teoreticieni ai reformismului interbelic, pericolul cel mai mare al unei astfel de strategii a transformării revoluţionare nu provine din clasica distincţie machiavellică scop–mijloace, ci din transformarea mijlocului în scop, adică din fixarea unui mijloc al fazei de trecere, dictatura proletariatului, în principiu însuşi al socialismului. Acest pericol se poate observa din înseşi principiile de organizare a partidului de cadre creat de Lenin, din încercarea Moscovei de a impune cele „21 de condiţii" pentru afilierea la Internaţionala Comunistă a partidelor socialiste din Europa. Or, extrapolarea unui obiectiv unic: voinţa de victorie într-un criteriu unic al culturii politice a Stângii, dezvoltată în tradiţia democratică a Revoluţiei Franceze, reprezenta un pericol letal pentru legitimitatea însăşi a ordinii socialiste ca şi pentru viitorul ei.

Refuzul unor partide socialiste şi social-democrate de a accepta cele 21 de condiţii impuse de Internaţionala a III-a în vederea aderării a dus la precizarea poziţiilor de principiu în ambele tabere: comuniştii şi socialiştii. Viziunea profetică a lui Léon Blum după care înseşi principiile de organizare ale partidului comunist ar conţine germenele dictaturii şi al terorii bolşevice era concomitent confirmată de un alt mare teoretician socialist, liderul necontestat al social-democraţiei germane, Karl Kautsky, iar peste 16 ani îmbogăţită cu noi elemente de analiză de liderul şi teoreticianul socialist austriac, Otto Bauer. Atât Léon Blum cât şi Karl Kautsky vedeau în principiile de organizare ale partidului de cadre prototipul viitorului stat totalitar: organizarea ierarhică dispusă piramidal; inversarea raportului majoritate–minoritate în luarea deciziilor; rolul de operetă acordat bazei de militanţi şi simpatizanţi în formarea liniei tactice şi strategice a acţiunii politice; disciplină severă de partid care elimina din viaţa partidului dezbaterile şi curentele de opinie; menţinerea puterii cu ajutorul terorii şi al dictaturii ridicate la rang de politică de stat. Filosofia politică a reformismului este în funcţie de gravitatea acestei rupturi; criticii i se adaugă dorinţa obsesivă de diferenţiere prin afirmarea continuităţii cu valorile tradiţionale ale socialismului democratic.

Încă din decembrie 1920, cu ocazia Congresului S.F.I.O. de la Tours, Léon Blum făcea o analiză vizionară şi sublinia diferenţele structurale care opuneau socialismul democratic şi comunismul sub faldurile internaţionalismului: „Este un socialism nou. După părerea noastră, el se bazează pe idei greşite în ele însele, contrare principiilor esenţiale şi invariabile ale socialismului marxist. Pe de altă parte, el se bazează pe o specie de eroare vastă de fapt care a constat în generalizarea pentru ansamblul socialismului internaţional a unui anumit număr de noţiuni extrase dintr-o experienţă particulară şi locală, experienţa revoluţiei ruse înseşi şi din a impune ca regulă de acţiune necesară şi universală pentru socialismul internaţional, ceea ce era experienţa contestabilă, dar degajată lent din faptele înseşi de către cei care înfăptuiseră şi făcuseră să trăiască revoluţia rusă"[30].

Dar speranţele puse în victoria acestei revoluţii, impresia profundă cauzată de primul stat socialist, impresie amplificată de intervenţia puterilor occidentale în războiul civil, au creat un obstacol evident în recuperarea de către opinia publică de stânga din Occident a realităţilor din Rusia Sovietică. În aceste condiţii, atacul comunismului împotriva social-democraţiei urmărea erijarea acestuia în singur deţinător al legitimităţii marxismului, ca ideologie oficială a socialismului.

Comuniştii nu aminteau preţul cumplit şi condiţiile excepţionale care au permis victoria revoluţiei bolşevice în Rusia. Social-democraţii descriau noul stat sovietic nu ca pe un „paradis al muncitorilor" ci ca pe o vale a plângerii, a foametei, a mizeriei şi terorii. Această polemică pentru cauţionarea unei paradigme teoretice avea loc într-un moment în care unitatea forţelor de stânga pentru apărarea valorilor democratice în faţa contraofensivei fasciste devenise extrem de necesară.

Evidenţa că nu numai capitalismul poate fi nedemocratic, dar că şi comunismul poate distruge adevărata democraţie, a determinat în rândurile social-democraţiei o reexaminare profundă a

sistemului de valori. Fiind puse sub semnul întrebării principiile esenţiale ale transformării socialiste, totul trebuia reconstruit plecând de la noua realitate şi de la noile clivaje. Dar această conştientizare de sine şi această căutare a unei noi identităţi vor fi însoţite, timp de mai multe decenii, de ambiguităţi şi incoerenţe dureroase. În ciuda deosebirilor dintre ele, partidele social-democrate vor păstra până în zilele noastre câteva poziţii principiale constante care se vor transforma într-o adevărată profesiune de credinţă: 1. opoziţia faţă de comunism; 2. trecerea la socialism se va efectua progresiv, în funcţie de situaţia economică; 3. democraţia parlamentară este o valoare de bază a socialismului democratic. La Conferinţa internaţională muncitorească şi socialistă de la Berna din februarie 1919, care a precedat sciziunile din partidele socialiste, majoritatea participanţilor a votat o rezoluţie în care se afirma: „O reorganizare socială, tot mai profund influenţată de socialism, nu poate fi realizată, nici mai ales stabilizată, dacă ea nu se bazează pe cuceririle democraţiei şi dacă ea nu îşi are rădăcinile în principiile libertăţii".

Totodată, victoria Revoluţiei Socialiste din Octombrie, prin confirmarea tacticii comuniste de cucerire a puterii pe cale revoluţionară, a permis confiscarea marxismului într-un pol de referinţă teoretică şi sursă de legitimitate pentru acţiune: „Teoria lui Marx este atotputernică pentru că ea este adevărată" (Lenin). Dar prin reducerea marxismului doar la o teorie care să justifice acţiunile teroriste şi/sau revoluţionare, marxismul a fost blocat, sărăcit, deformat. Mai mult, el a fost transformat într-un argument împotriva parlamentarismului ca mod de cucerire a puterii. Condiţiile impuse de Internaţionala a III-a urmăreau şi înregimentarea clasei muncitoare la obiectivele comuniste: criza produsă de război, dezamăgirea produsă de speranţele năruite în democraţie vor facilita terenul pentru declanşarea în fostele ţări beligerante a revoluţiilor după modelul revoluţiei ruse: „În toate ţările (comuniştii — *n.n.*) au provocat sciziuni şi au dezlănţuit lupta fratricidă. Dar speranţa de a învinge social-democraţia în Europa occidentală şi centrală, aşa cum procedaseră cu menşevicii în Rusia, s-a dovedit în curând a fi o iluzie"[31]. Această iluzie se baza pe credinţa că oportunismul social-democraţiei este principalul obstacol în atragerea muncitorilor de partea comuniştilor şi declanşarea revoluţiilor. Însă eşecurile încercărilor de revoluţie înregistrate în perioada 1919–1920 în Germania, Ungaria, Cehoslovacia, Italia au evidenţiat că maturizarea condiţiilor revoluţionare şi criza economică, sărăcia postbelică erau condiţii necesare, dar nu suficiente: „În fond, în primii ani de după război social-democraţii şi comuniştii au comis aceeaşi eroare, în ciuda căilor lor foarte diferite: sub influenţa crizei sociale profunde provocate de război, ambele au subestimat capacităţile de rezistenţă ale capitalismului... În timp ce social-democraţii şi comuniştii se luptau încă pentru a şti dacă criza de după război putea şi trebuia să ducă la societatea socialistă prin mijloace democratice sau prin cele ale revoluţiei, contraofensiva victorioasă a capitalului începuse deja"[32]. Atacurile lui Lenin la adresa lui Kautsky şi apoi ale lui Troţki la adresa liderilor austro-marxişti au arătat că, în spatele Internaţionalei Comuniste, Moscova urmărea distrugerea partidelor social-democrate în care vedea principalul obstacol în calea „revoluţiei mondiale" şi a „revoluţiei permanente". Această subestimare a raporturilor de forţe s-a văzut la Congresele Internaţionalei Comuniste (în special al II-lea şi al IV-lea) când a fost denunţat „centrismul" partidelor social-democrate, iar înlăturarea acestora a fost trasată ca o sarcină imperativă. La al IV-lea Congres al Internaţionalei Comuniste (noiembrie–decembrie 1922), cu ocazia creării Frontului Unic al Proletariatului s-a pus problema trecerii muncitorilor social-democraţi la partidele comuniste.

A doua fază a atacului comunist la adresa social-democraţiei se situează în perioada relansării economice postbelice, când poziţiile reformiste ale sindicatelor social-democrate se întăresc, datorită creşterii nivelului de viaţă al muncitorilor. În aceste condiţii, nodul gordian al disputei nu mai era aprobarea sau nu a tacticii bolşevice de cucerire a puterii, ci compromiterea social-democraţiei în ochii propriului său electorat. Supralicitând revendicările sindicatelor, comuniştii căutau să exploateze orice cerere nesatisfăcută a acestora pentru a organiza greve, demonstraţii şi ciocniri de stradă. Ei acuzau social-democraţia că, prin concesiile făcute în cadrul negocierilor cu reprezentanţii patronatului pentru satisfacerea revendicărilor legitime ale salariaţilor, trădează

interesele clasei muncitoare şi o deturnează de la revoluţia iminentă. În ochii comuniştilor, „deviaţionismul“ putea fi compensat prin crearea unor „adevărate partide comuniste“ care să conducă masele la revoluţie. Pe de altă parte, nici social-democraţia nu rămânea datoare şi plătea cu aceeaşi monedă fraţilor ei vitregi — comuniştii. Făcând parte din sistemul parlamentar, ea apăra ordinea publică şi pluralismul democratic şi, prin urmare, era obligată să-i sancţioneze pe comunişti pentru acţiunile lor extremiste, ca în cazul încercărilor revoluţionare din Germania, Austria, Ungaria: „Consecinţele acestei evoluţii s-au manifestat atunci când prosperitatea industrială şi, o dată cu ea, posibilitatea de a întrebuinţa poziţiile de forţă ale social-democraţiei în cadrul sistemului democratic burghez în favoarea clasei muncitoare au luat sfârşit şi când fascismul a început să exploateze, împotriva democraţiei burgheze, reacţiile anticapitaliste ale maselor pauperizate de criză“[33]. O asemenea luptă fratricidă va costa scump mişcarea muncitorească. După marea criză economică şi depresiunea din 1919–1933 ofensiva contrarevoluţionară a fascismului nu va întâlni, practic, nici o rezistenţă din partea social-democraţilor şi comuniştilor germani, austrieci şi italieni. Social-democraţia germană s-a baricadat în legalitatea Constituţiei de la Weimar. Apoi, ea a sprijinit guverne de mână forte, precum cel al lui Brüning şi coaliţia prusacă, în speranţa că acestea vor bloca accesul la putere al lui Hitler. Dar acestea au netezit calea naţional-socialismului spre guvernare. Spre deosebire de laburismul britanic şi de socialismul nordic, social-democraţiile continentale (cu excepţia Spaniei înfrânte în 1936 şi a Franţei sub guvernarea lui Léon Blum) au fost incapabile să-şi elaboreze o strategie de apărare. „După 15 ani de lupte îndârjite între comunişti şi social-democraţi, nu a mai rămas decât ura reciprocă dintre muncitorii social-democraţi şi comunişti, care s-a perpetuat până în lagărele de concentrare, până sub bâta bandiţilor S.A. care îi lovea şi pe unii şi pe alţii“[34].

Transformarea pe cale paşnică şi din interior a capitalismului a făcut ca în doctrina politică a social-democraţiei concepţia despre reformism să ocupe un loc de seamă. Esenţa acestei concepţii se rezumă la trei etape: 1. niciodată mijlocul nu poate fi transformat în scop şi permanentizat; 2. conţinutul programului de reforme individualizează „socialismul democratic“ faţă de programul celorlalte formaţiuni incluse în familia politică a Stângii; 3. lupta pentru realizarea reformelor va avea loc exclusiv în cadrul instituţiilor politico-juridice existente în sistemul politic al ţărilor dezvoltate. Programul social-democrat de reforme se caracterizează în primul rând prin caracterul treptat şi paşnic al transformării sociale. Strategia reformelor vizează slăbirea din interior a structurilor economice care reprezintă condiţia regenerării modului de producţie bazat pe însuşirea privată a profitului. Acest program pornea de la premisa că chiar în condiţiile economiei capitaliste se putea, cu sprijinul mişcării de masă şi al unei clase manageriale puternice, să se influenţeze în mod democratic şi în direcţia progresistă mecanismele şi pârghiile producţiei: „Fondul tezei reformiste este că, dacă nu totalitatea transformării sociale, cel puţin ceea ce există mai substanţial în avantajele pe care ea trebuia să le procure clasei muncitoare, poate fi obţinut fără criza prealabilă a puterii politice. Aceasta este esenţa reformismului“[35].

În accepţia social-democratică, lupta pentru realizarea reformelor se înscrie într-un proces de democratizare a societăţii şi nu presupune aşteptarea maturizării revoluţionare, a situaţiei critice şi a „crizei de conducere“, ci realizarea cotidiană a sarcinilor democratice care duce la coeziune şi întărirea valorilor politice şi creează platforma ideologică a viitoarei lupte pentru putere. Principala problemă este dezvoltarea democraţiei pe toate palierele activităţii sociale. Pentru realizarea acestui obiectiv sunt necesare consensul social, mai puţine conflicte, evitarea tensiunilor şi inegalităţilor.

Pentru Léon Blum, între 1919 şi 1947, distincţia dintre socialismul revoluţionar şi socialismul reformist nu mai constă în exercitarea sau cucerirea puterii, ci în transformarea regimului de proprietate. Încă din 1920 esenţa doctrinară a socialismului revoluţionar îi apărea ca „mişcare de idei şi de acţiune care duce la transformarea totală a regimului proprietăţii şi că revoluţia este, prin definiţie, această transformare“[36]. Diferenţa faţă de socialismul reformist constă în faptul că trecerea de la regimul proprietăţii private la un regim economic esenţial diferit nu va fi rezultatul unei serii de reforme adiţionale, al unor transformări imperceptibile ale societăţii capitaliste. Doctrina

socialismului revoluţionar pune accentul pe „Schimbarea absolută, categorică a ordinii sociale, pe ruptura continuităţii, oricare ar fi schimbările şi atenuările obţinute în prealabil"[37]. Ea respinge tactica evoluţiei paşnice, după cum transformarea revoluţionară a regimului de proprietate nu este decât începutul revoluţiei înseşi şi are drept condiţie necesară, dar nu suficientă, cucerirea puterii politice. O dată scopul atins, spune Blum, cucerirea puterii politice prin orice mijloace, el se va transforma în mijloc deoarece transformarea socială de-abia începe. Orice decalaj între scopul imediat — cucerirea puterii şi scopul îndepărtat — transformarea socială poate fi fatal: el duce la pietrificarea acestei etape iacobine a luptei revoluţionare în ideologie, scop în sine şi transformarea lui în axă a regimului politic totalitar.

După primul război mondial, linia politică reformistă în cadrul social-democraţiei germane va fi continuată de Karl Kautsky, care considera că în perioada de trecere va fi necesar un sistem de alianţe cu partidele burgheze, pentru cucerirea pe cale democratică a puterii şi inserţia valorilor social-democrate pe cale paşnică în ţesuturile societăţii civile, spre deosebire de comunişti, care considerau dictatura proletariatului absolut necesară în faza de trecere, ca mijloc de consolidare a transformărilor revoluţionare radicale. Pentru Karl Kautsky legătura dintre socialism şi democraţie este indisolubilă. Numai democraţia permite evitarea violenţei în lupta de clasă precum şi exprimarea antagonismelor de clasă. Totodată, statul exprimă interesele de clasă: prin urmare, el poate şi trebuie să reprezinte şi interesele proletariatului. De aici, Kautsky recomandă acceptarea coexistenţei antagonice dintr-o societate drept cadru al evoluţiei paşnice spre socialism. Dar schimbarea socială implică şi alte dimensiuni, pe lângă egalitatea drepturilor politice, a veniturilor, legalitatea cuceririi puterii şi delimitarea de practicile politice şi ideologia comunistă. Reformismul implică un sens activ al transformării, plecând de la capacitatea de structurare a spaţiului social prin iniţiative economice solidare cu valorile de bază ale societăţii respective.

Alte obiective social-economice trebuiau realizate pentru ca reformismul să-şi poată atinge scopul. În planul activităţii economice, nestingherit de disputa cu comuniştii, reformismul social-democrat poate să se manifeste în voie, profitând de noile raporturi dintre stat şi economie. Proiectele de naţionalizare şi socializare a unor ramuri de producţie şi schimb, cuprinse în majoritatea programelor partidelor, vor fi supuse unor reexaminări discrete, în funcţie de noile realităţi de după război. Democraţia economică va deveni un obiectiv fundamental al social-democraţiei interbelice. Mai ales după marea criză economică din 1929–1933, prin sinteza dintre politica socială şi politica economică pe care o oferea asimilarea ideilor lui Otto Bauer, Keynes, R. Hilferding, Fritz Naphtali social-democraţia reuşea să recupereze o parte a identităţii sale pierdute. Încă din 1919 Otto Bauer făcea o distincţie clară între naţionalizări şi un socialism al eficienţei. El recomanda ca gestiunea întreprinderilor naţionalizate să fie încredinţată unor consilii de administraţie tripartite, având în componenţa lor reprezentanţi ai salariaţilor, consumatorilor şi statului. La nivel de întreprindere, comitetele alese de muncitori erau competente pentru toate problemele vizând condiţiile de muncă, dar fără competenţe în ce priveşte gestiunea tehnică a întreprinderii. La Congresul Partidului Socialist Austriac de la Linz (1926) şi al P.S.D. German de la Kiel (1927) s-a pus problema intervenţiei statului în gestiunea economiei, într-o manieră conştientă şi planificată. Alături de recunoaşterea coexistenţei unui sector public şi a unui sector privat, sindicatele, prin participarea lor la conducerea economiei, puteau, cu sprijinul statului, să orienteze activitatea economică în interesul social. În special, Rudolf Hilferding „analiza trecerea de la capitalismul industrial, bazat pe libera concurenţă, la capitalul organizat, ca o posibilitate pentru stat de a interveni în manieră conştientă şi planificată în gestiunea economiei"[38]. Concentrarea producţiei şi a capitalului, pe lângă o perspectivă autoritară, oferea şi una democratică dacă statul putea fi obligat la concesii şi compromisuri, prin participarea sindicatelor la negocierile privind viaţa economică. Dar programele social-democratice din deceniul trei nu ofereau alternative concrete de politică economică, mai ales în domeniul monetar. Astfel încât clivajul dintre politic, social şi economic din literatura social-democrată nu depăşea problema dezechilibrului dintre consum şi producţie şi a creşterii puterii de cumpărare a maselor. De-abia după marea criză, opera lui Keynes va oferi un suport explicativ şi

coerenţă încercărilor social-democrate de degajare a unei doctrine economice proprii. Cazul Suediei poate fi considerat o excepţie de la regulă, însă nu mai puţin ilustrativ. Cu un sector de stat extrem de redus, social-democraţia suedeză a disociat clar între socialism şi socializarea mijloacelor de producţie, ca principală marcă de identitate a acestuia. Încă din 1933 primul ministru Hansson afirma: „O politică social-democrată poate foarte bine să fie o politică ce încearcă să beneficieze de forţele imense pe care le conţine iniţiativa privată, concomitent cu o acţiune etatică şi socială“[39]. Social-democraţia suedeză făcea din deplina întrebuinţare a forţei de muncă obiectivul său prioritar: „Bugetul din 1933 comporta un deficit important pentru a finanţa mari lucrări, instituirea unei asigurări împotriva şomajului care menţinea puterea de cumpărare, în timp ce guvernul punea în aplicare o politică activă a întrebuinţării forţei de muncă“[40]. În special Gunnar Myrdal punea accentul pe productivitatea cheltuielilor sociale, ca factor de stimulare a creşterii economice. Dar politica de redistribuire fiscală prin care s-a iniţiat programul de reforme sociale, nu ar fi fost posibilă fără instituţionalizarea acordurilor de la Saltsjöbaden din 1938 dintre sindicate şi patronat. Prin aceste acorduri s-a perfectat o procedură de negociere pentru limitarea conflictelor şi concilierea intereselor: sindicatelor li se garantau securitatea locurilor de muncă, patronatului i se recunoştea drepturile sale, iar Partidul Social-Democrat, aflat la putere, controla acordul.

6. Sistemul de valori al social-democraţiei contemporane

Configuraţia actuală a valorilor social-democrate confirmă consecvenţa cu care au fost urmărite şi transpuse în practică unele din axiomele de bază ale doctrinei de mai multe generaţii de social-democraţi. Pe de altă parte, aceste valori individualizează, prin continuitatea şi întregirea lor în practica social-istorică, doctrina politică până la confundarea ei cu un regim politic, cu instituţiile, normele şi valorile sale specifice. „Declaraţia de principii a Internaţionalei Socialiste“, adoptată la cel de al XVIII-lea Congres al său din 20–22 iunie 1989 de la Stockholm proclamă, de exemplu, că „socialismul democratic este o mişcare internaţională pentru libertate, justiţie socială şi solidaritate“. Într-o lume a schimbărilor social-politice rapide, aceste principii îşi reafirmă valabili-tatea, deoarece ele sunt repere esenţiale în lupta împotriva neocolonialis-mului economic, a injustiţiei, şomajului, discriminărilor rasiale şi naţionale.

Succesele înregistrate de partidele social-democrate în practica guvernării au făcut că aceste principii să devină valori politice efective ale lumii contemporane. Reconstrucţia posttotalitară a lumii solicită un nou cadru de solidaritate şi de conjugare a eforturilor în care aceste valori, născute din mişcarea muncitorească, mişcările de eliberare, tradiţiile culturale ale existenţei şi securităţii colective pot contribui la dezvoltarea liberă a personalităţii umane.

Referindu-se la capitolul dedicat valorilor socialismului democratic în programul fundamental al Partidului Social-Democrat de la Bad-Godesberg din 11–13 noiembrie 1959, Willy Brandt nota cu 11 ani mai târziu în scrisoarea din 17.II.1972 adresată lui Bruno Kreisky şi Olof Palme: „Noi am declarat acolo (în Programul P.S.D.G. — *n.n.*) că social-democraţia sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, socialiştii democraţi tind să creeze o societate în care orice om îşi va putea dezvolta în mod liber personalitatea şi va putea participa la viaţa politică, economică şi culturală a umanităţii, ca membru al comu-nităţii. Noi am pornit de la ideea că libertatea şi dreptatea se intercondiţionează. Valorile fundamentale ale acţiunii socialiste erau definite ca libertatea, justiţia şi solidaritatea care decurge dintr-o necesitate comună. Noi am adăugat în continuare că în Europa socialismul democratic îşi are rădăcinile în etica creştină, în umanism şi în filosofia clasică şi nu putem emite pretenţii la proclamarea unor adevăruri ultime“[41]. În aceeaşi scrisoare, Willy Brandt continua: „Noţiunile Libertate-Dreptate (Egali-tate)-Solidaritate (Fraternitate) ne desemnează limpede ca moştenitori ai epocii Luminilor şi nu trebuie să ne ruşinăm pentru aceasta. Mi se pare însă că ar merita să fie continuate schimburile de păreri asupra acestui punct pentru a se reuşi să se concretizeze rezultatele. În acest cadru ar trebui să atribuim un rol-cheie noţiunii de solidaritate[42].

Într-o enumerare restrictivă, desigur, se poate contura următoarea hartă a valorilor social-democrate şi a principiilor subsecvente care le individualizează în practica cotidiană:
1. *Libertatea* (libertatea politică în toate formele şi libertatea economică; eliberarea de nevoi; eliberarea de teamă; libertăţile şi drepturile fundamentale ale omului etc.) Elementul coeziv care garantează şi instrumentalizează aceste valori în spaţiul social este pluralismul politic. Libertatea se poate identifica, într-o primă accepţie, cu spaţiul liber în care individul poate să-şi materializeze acţiunile după propria voinţă şi acţiune. Se poate, de asemenea, defini libertatea ca şansă a unor alternative de acţiune realizabile. Libertatea individului este direct proporţională cu numărul unor asemenea alternative. Într-o a doua accepţiune, depăşind sfera libertăţii individuale, libertatea înseamnă egalitatea şanselor, adică garantarea reală a egalizării condiţiilor de plecare. Fără această garantare, egalitatea şanselor se rezumă la egalitatea teoretică în faţa legii, insuficientă pentru crearea unor condiţii autentice ale libertăţii sociale.
Evoluţia ideii de libertate în gândirea politică europeană demonstrează că libertatea individuală, concepută într-un spaţiu vid, fără corectivele normelor morale şi sociale de convieţuire, este lipsită de substanţă deoarece ea nu capătă sens decât în relaţia cu celelalte valori ale vieţii sociale pe baza cărora ţesutul social se cimentează în jurul unor proiecte comunitare.
2. *Justiţia şi solidaritatea socială* sunt inseparabile. Ele rezultă din interesele convergente ale celor defavorizaţi, din nevoia de coeziune şi integrare socială; necesitatea de a atenua dezechilibrele cauzate de economia de piaţă şi de polarizarea bogăţiilor. O societate social-democrată nu este constituită din învingători şi învinşi, aflaţi într-o luptă competitivă, ci din indivizi care se respectă reciproc, care îşi respectă instituţiile comune şi regulile care le guvernează. Justiţia şi solidaritatea socială sunt condiiţile indispensabile pentru realizarea consensului social, premisă obiectivă a exercitării unor funcţii eficiente ale statului în cadrul sistemului social global. Societatea nu trebuie să-şi epuizeze forţele în conflictele sociale şi politice, ci să creeze acel cadru de cooperare şi integrare prin soluţiile de compromis, pentru a asigura satisfacerea intereselor unor grupuri sociale din ce în ce mai numeroase, prin asigurarea extinderii participării la procesele decizionale. De aceea, a respecta libertatea unei societăţi inegalitare înseamnă a proteja privilegiul, a contribui la perpetuarea lui. O soluţie viabilă pentru perenitatea independenţei funcţionale a valorilor social-democrate ar fi sinteza dintre garantarea libertăţilor individuale (iniţiativă, asociere etc.) şi recunoaşterea şi garantarea concomitentă a inte-reselor comunitare, altfel spus, realizarea unei sinteze dintre individualitate şi solidaritate prin intermediul cooperării dintre stat şi societatea civilă la diferite paliere ale acesteia din urmă.
Problema-cheie a culturii politice social-democrate este la ora actuală injustiţia socială în economiile de piaţă, injustiţie care nu se limitează doar la discriminări economice între clase şi categorii sociale dar care, în secolul XX s-a extins şi la alte structuri şi relaţii din cadrul sistemului social global, instituind rupturi în comunicarea politică până la blocarea funcţio-nării sistemului. Naţionalismele, discriminările etnice, traumatismele excluderii, ale izolării şi atomizării depăşesc sensul limitat al inegalităţii economice. Conceptul de justiţie socială vizează astfel nu numai dreptul, dar şi obligaţia comunităţii de a reintegra aceste categorii defavorizate ca membri cu drepturi depline, cu toate prerogativele ce derivă din aceasta. Fenomenele de marginalizare, de excludere socială şi de înstrăinare care generează efecte perverse, pot fi eradicate, în viziunea social-democraţiei, prin stoparea şomajului, prin umanizarea condiţiilor de muncă şi reducerea inegalităţilor economice, ca şi printr-o democratizare extinsă, concepută de Olof Palme ca „desfiinţarea sistematică a privilegiilor".
3. *Egalitatea*. Sentimentul de a fi perceput şi tratat ca egal. Dreptul oricărei fiinţe umane de a fi tratată cu toleranţă şi compasiune, indiferent de rasă, sex, poziţie socială etc. Din sfera egalităţii fac parte egalitatea şanselor de acces şi a condiţiilor de plecare şi nu numai o egalitate formală în faţa legii care de cele mai multe ori ascunde inegalităţile structurale, instituţionalizate sub forma reprezentărilor ideologice. În doctrina liberală, egalitatea şanselor nu înseamnă neapărat şi o egalitate reală a condiţiilor de decolare (*take off*). Democraţia liberală se bazează, la origine, pe

două principii corelative: „În primul rând, inegalitățile reale existente între indivizi şi, în particular, diferențele economice nu sunt luate în considerare în participarea la deciziile politice; în al doilea rând, societatea este compusă din indivizi independenți şi egali în drepturi, reuniți pur şi simplu în fața unei legi pe care ei înşişi şi-au dat-o. Primul principiu implică separarea societății de sfera politică, al doilea — negarea luptei de clasă“[43].

Concepția liberală a dreptului egal al fiecăruia la fericire, a egalității şanselor, nu a adus mari remedii în practică la inegalitățile lumii moderne. Explicația rezidă în credința liberală că libertatea şi egalitatea erau doi termeni incompatibili, primul având prioritate deoarece inegalitatea era considerată un dat natural, o fatalitate în ordinea socială, iar în ordinea economică ea declanşa competiția, baza sigură a eficienței. Ea crea o clasă de proprietari-antreprenori care asigura un nivel ridicat al investițiilor şi permitea astfel o creştere rapidă a venitului național. După primul război mondial, fondurile acumulate astfel nu mai găseau debuşee pentru investiții. Insuficiența consumului limita investițiile la un nivel mult prea scăzut pentru a asigura deplina întrebuințare. Utilizarea maximă a resurselor şi creşterea rapidă a veniturilor naționale începeau să ceară o mai suplă repartiție a puterii de cumpărare. Inegalitatea îşi pierduse astfel principala sa rațiune de a fi. Inegalitatea era incompatibilă cu deplina întrebuințare şi creşterea consumului şi obliga societățile dezvoltate la reforme în direcția unei atenuări a inegalităților profunde. Politica social-democrată de egalizare a şanselor presupune o poziție de pornire egală a individului, la concurență cu alții, în timpul căruia individul îşi lărgeşte, cu succese variabile, aria libertății. Însă din motive diferite, independente de voința sau de calitățile individului, egalitatea şanselor nu înseamnă şi nu asigură egalitatea de fapt. Unii nu rezistă competiției, pe alții îi urmăreşte ghinionul sau se află sub activitatea distructivă a unor forțe sociale exterioare. Iată de ce societatea umanistă are nevoie de solidaritate. Politica prin care se urmăreşte realizarea solidarității corijează în anumite limite lipsa de succes a individului aflat în competiție, în condiții de şanse egale. După laburiştii englezi, o societate mai egalitară necesită un mod de viață asociativ, bazat pe cooperarea diferitelor grupuri profesionale şi sociale şi pe respectarea pluralismului de interese care este sedimentat în mentalitatea nevoii de eficiență. „O societate mai egalitară nu va cere dispariția totală a interesului ca motor al acțiunii umane, ci ea va pretinde, concomitent, ca şi celelalte mobiluri să capete o importanță relativă mult mai mare“[44]. Laburiştii subliniază, de asemenea, că nu este posibil să se întreprindă reforme radicale ale societății decât într-un climat de consens general deoarece, în ipoteza inversă, realizarea acestor reforme ar fi, moralmente, de nesusținut, iar, pe de altă parte, ar duce la negarea propriului său scop, stabilirea unei forme mai democratice de organizare a societății. „Orice tentativă brutală de a elimina *toate* inegalitățile existente în repartiția bogăției şi a veniturilor ar viola convingerile profunde ale unei societăți cu mentalitate puternic conservatoare“[45]. Metodele utilizate de laburişti în perioada celor două guvernări (1945–1950; 1966–1970) pentru reducerea inegalităților în societatea britanică au fost: impozitarea severă a veniturilor şi a averilor, impozitul progresiv pe venit, în scopul finanțării serviciilor sociale care s-au dezvoltat enorm; naționalizările întreprinderilor strategice; naționalizarea unor întreprinderi aflate în impas în scopul rentabilizării acestora; retribuirea personalului tehnic şi *staff*-urilor manageriale, cel puțin la acelaşi nivel cu personalul tehnic din întreprinderile particulare în vederea stimulării lor; controlul marilor proprietăți şi averi printr-o taxare sporită a succesiunilor care să împiedice formarea de noi privilegii pe seama muncii salariate.

7. Social-democrația în perioada postbelică şi dilemele ei

Dorința de a disocia categoric valorile „socialismului democratic“ de ideologia totalitarismului stalinist îşi avea în epocă suportul obiectiv în influența crescândă a partidelor comuniste din Occident, puternic sprijinite de Moscova. Structura geopolitică bipolară a lumii postbelice s-a văzut şi în poziția filoatlantistă a partidelor social-democrate aflate la guvernare după 1945, obligate să accepte umbrela protectoare a lumii libere. În plus, Planul Marshall condiționa ajutorul american

pentru reconstrucţie în funcţie de orientarea liberală a economiilor din ţările unde la putere se aflau guverne social-democrate. Toate acestea au erodat lent, dar ireversibil, identitatea politică şi economică a doctrinei social-democrate, obligată la compromisuri şi renunţări ideologice, sub presiunea noilor situaţii geopolitice. În aceste condiţii nu este de mirare că reluarea tezelor reformiste interbelice are loc într-un interval foarte scurt (1945–1952) în documentele oficiale, funcţie de situaţia geopolitică arătată mai sus. Postularea unor teze programatice în documentele elaborate în această perioadă aveau mai mult o funcţie de identificare partizană şi de continuitate ideologică decât rolul de pârghii transformative propriu-zis. De exemplu, Congresul de la Hanovra din mai 1946 al PSDG prevedea un program radical de transformări economice: „o economie socialistă cu o conducere planificată şi o reglementare social-economică“, iar Congresul de la Dortmund din septembrie 1952 al aceluiaşi partid cerea „o adevărată concurenţă în toate ramurile economiei în locul economiei comandate“. Cu excepţia Partidului Laburist din Marea Britanie, activitatea partidelor social-democrate de pe continent se inspiră din tezele postulate în Declaraţia Internaţionalei Socialiste din 2 iulie 1951: „Despre scopurile şi obiectivele socialismului democratic“. Partea a II-a a Declaraţiei — „Democraţia economică“ — arată cel mai clar bazele reformiste ale social-democraţiei contemporane, întrucât realizarea ei presupune mutarea centrului de greutate de la problematica proprietăţii la problematica conducerii şi a repartiţiei. Ca regim politic, socialismul democratic nu este posibil decât acolo unde însăşi puterea de stat este controlată în mod democratic de societatea civilă, iar statul devine un garant al controlului societăţii asupra puterii economice. Conform Declaraţiei de la Frankfurt, democraţia economică se caracterizează prin principiul că „nu exploatarea individului, ci satisfacerea tuturor nevoilor trebuie să fie scopul activităţii economice“. De aceea, în Declaraţie sunt postulate angajarea deplină a forţei de muncă, creşterea producţiei şi a bunăstării, repartizarea echitabilă a veniturilor: „Realizarea acestor scopuri va necesita planificarea producţiei în interesul celor mai largi mase populare“. Declaraţia avertizează însă că „planificarea socialistă nu necesită preluarea în proprietate publică a tuturor mijloacelor de producţie, ea putându-se împăca cu existenţa proprietăţii private în diferite ramuri ale economiei“.

Însă planificarea economică în condiţiile economiei de piaţă presupune prezenţa dirijismului. În Declaraţie se afirmă că economia planificată nu se poate împăca însă cu concentrarea puterii economice în mâna unui mic număr de indivizi. La o analiză mai atentă, atitudinea social-democraţiei faţă de planificare este cel puţin echivocă: pe lângă existenţa proprietăţii private, planificarea economică nu necesită ca toate deciziile economice să fie luate de către guvern sau alte organe guverna-mentale: „Conducerea vieţii economice trebuie să fie descentralizată într-o asemenea măsură încât să poată fi împăcată cu scopurile planificării (Partea a II-a, pct. 7). Dacă planificarea economică poate fi aplicată la economiile de piaţă, întrucât nu schimbă esenţa relaţiilor economice, planificarea va permite, totodată, şi diminuarea disparităţilor în distribuirea veniturilor“. Conform Părţii a II-a, punctul 3 al Declaraţiei, aria proprietăţii sociale asupra mijloacelor de producţie şi formele de planificarea urmează să de-pindă de structura economică a diferitelor state. Statului i-ar reveni sarcina „de a nu permite exploatarea maselor populare de către monopoluri şi carteluri“ şi ca „proprietarii particulari să nu abuzeze de forţa lor econo-mică“. Declaraţia recunoaşte că proprietatea colectivă sau socială poate fi creată în două moduri:

— etatizarea fabricilor şi întreprinderilor particulare existente;

— crearea de noi întreprinderi de folosinţă publică, întreprinderi comunale sau cooperative de producţie şi consum. (Partea a II-a, pct. 4). Ea afirmă că „diferitele forme de proprietate socială nu constituie un scop în sine“, ci trebuie să servească înainte de toate ca instrument al controlului public asupra industriilor-cheie al căror caracter privat nu-l exclude şi ca mijloc de „raţionalizare a industriilor din punct de vedere tehnic“. În acest din urmă caz nu sunt greu de găsit analogii cu concepţia interbelică despre economia mixtă şi democraţia economică, aşa cum fusese ea conturată de Otto Bauer, Fritz Napthali, Rudolf Hilferding şi Gunnar Myrdal. Însă formele de control social al sindicatelor şi participarea lor la conducerea economiei nu au fost nici ele mai îndeaproape

precizate. Din acest punct de vedere, Declaraţia conţine doar un avertisment ca „uniunile sindicale să nu degenereze într-un instrument de centralizare a birocraţiei şi nici într-un sistem corporatist". Aşadar, modelul democraţiei economice a Declaraţiei se bazează pe conceptul de „economie mixtă" în care, alături de sectorul economic privat, există şi forma publică de proprietate, inclusiv societăţile pe acţiuni, iar mecanismele interne de funcţionare a economiei vor fi reglementate de către piaţă şi de sistemul planificării, lipsit însă de „caracterul totalitar".

După al doilea război mondial, în documentele social-democraţiei se afirmă că realizarea democraţiei economice va duce la eliminarea progresivă a tarelor capitalismului. Programul democraţiei economice tinde să evidenţieze că social-democraţia nu a renunţat la transformarea societăţii pe cale reformistă: „Cantitatea de reforme se transformă la un moment dat într-o nouă calitate, explică Bruno Kreisky — ceea ce înseamnă că suma reformelor realizate transformă ordinea socială".

Diferitele reforme pentru care se pronunţă social-democraţii nu constituie părţi componente ale unei strategii pe termen lung de transformări sociale în spiritul revoluţiei socialiste. Fiecare mijloc al schimbării sociale este abordat într-un context aparte şi aplicat exclusiv la o problemă dată. Mijloacele planificate şi realizate nu sunt funcţional legate de valorile şi principiile fundamentale ale socialismului. Un element important de acţiune în favoarea schimbării structurii de clasă şi a repartiţiei economice sunt tezele democraţiei in-dustriale şi coparticipării la conducere. Cogestiunea se deosebeşte de democraţia economică prin faptul că reprezentanţii muncitorilor pentru consiliile de conducere la diferite niveluri ale întreprinderii nu mai sunt aleşi de sindicate sau din rândul numai al membrilor de sindicat ci din masa totală a muncitorilor şi de către aceştia, începând cu nivelul de atelier, secţie etc. Acest lucru a atras nemulţumirea sindicatelor şi a liderilor care îşi văd ameninţat monopolul tradiţional de reprezentare a intereselor.

Această pendulare între conformism şi pragmatism, între scop şi mijloace, între obiectivele pe termen scurt şi cele pe termen lung trădează, de fapt, eclectismul principiilor care stau la baza doctrinei social-democrate postbelice care cuprinde o mare varietate de şcoli, teorii, curente ideologice. De la pluralismul ideologic, oficializat în programul de la Bad-Godesberg (11–13 noiembrie 1959) al P.S.D. German până la lupta dusă de Bruno Kreisky în cadrul Partidului Socialist Austriac pentru recunoaşterea planificării orientative şi a naţionalizării unor întreprinderi, ca forme de gestiune ale economiilor contemporane de piaţă, de la teoria „valorii egale a muncii şi capitalului", lansată de Olof Palme la sfârşitul deceniului şapte până la reprimarea brutală a proiectului privind fondurile muncitorilor dependenţi în deceniul opt — toate acestea arată o pluralitate de curente şi de facţiuni din interiorul partidelor social-democrate. Unele se declară deschis pentru păstrarea tradiţiei teoretice a marxismului, ca principal pol de referinţă, în timp ce altele îmbrăţişează utilitarismul şi pragmatismul. Unele sunt reformiste, altele vizează menţinerea statu-quo-ului. Unele militează pentru consolidarea economiei mixte, în timp ce unele grupuri se gândesc la asimilarea principiilor economiei neoliberale. Vulnerabilitatea partidelor care derivă de aici se cronicizează în momentele guvernării, când presiunea Estului şi a centrelor hegemonice ale economiei mondiale obligă partidele social-democrate la concesii doctrinare şi la compromisuri.

Incontestabil, „epoca de aur" a social-democraţiei europene poate fi localizată în perioada *boom*-ului economic postbelic până la apariţia recesiunii prelungite din 1974–1976. Este perioada în care social-democraţia a reuşit să-şi transpună în practică o parte din paradigmele economice şi sociale ale doctrinei. Economia mixtă axată pe principiul redistribuirii, socializarea unor activităţi financiare cheie, principalele jaloane ale statului social, printre care solidaritatea şi justiţia socială, toate acestea poartă marca inconfundabilă a acţiunii social-democrate. Nimeni nu poate nega că acţiunea reformistă social-democrată a influenţat revendicările social-economice, că a oferit şi alte modalităţi de organizare a sistemelor economice. După cum nimeni nu poate nega influenţa pe care anumite valori şi idei social-democrate verificate în practica guvernării au avut-o asupra celorlalte doctrine. Dată fiind interdependenţa tot mai accentuată dintre componentele sistemului politic intern, pe de o parte, şi interdependenţa dintre sistemele economice şi politice aflate în plin proces

de integrare regională, pe de alta, elemente ale teoriei şi practicii social-democrate au fost însuşite în teoria şi practica altor doctrine contemporane. Într-o enumerare succintă, închiderea dimensiunii ecologice în activitatea politică, protecția socială, elemente ale statului social şi ale democrației sociale, lupta pentru drepturile omului se regăsesc, cel puțin teoretic, pe agenda de lucru a democrațiilor creştine sau neoliberalismului, impulsio-nată fiind de activitatea social-democrată.

O sinteză funcțională a valorilor social-democrate poate fi întâlnită în principiile economiei mixte care şi-au dovedit utilitatea în asigurarea stabilității postbelice. Într-o enumerare succintă, aceste principii sunt:

— coexistența diferitelor tipuri şi forme de proprietate în cadrul aceluiaşi sistem economic;
— asigurarea unui raport optim dintre planificarea orientativă şi concurentă: la nivel macro urmând să predomine planificarea, iar la nivel micro, adică la nivelul întreprinderilor mici şi mijlocii, concurența, conform principiului enunțat în 1956 de Karl Schiller: „Concurență atât cât este nevoie, planificare atât cât este necesar“;
— principiul „simetriei sociale“, enunțat de Bruno Kreisky în 1971, în sensul că nici un grup nu poate obține foloase necuvenite pe seama exploatării altuia;
— valoarea egală a muncii şi a capitalului, enunțat de Olof Palme în 1969, în legătură cu problemele democrației sociale suedeze. El vizează transformarea proprietății în funcție socială, participarea muncitorilor la acțiuni, creşterea funcției de control a managerilor față de acționarii majoritari;
— recunoaşterea intervenționismului etatic în viața economică, urmare a creşterii funcției sociale a statului şi a extinderii sectorului public.

În majoritatea sistemelor democratice postbelice, cu variații în funcție de gradul de dezvoltare economico-socială, de tradițiile cultural-istorice, intervenționismul etatic este configurat de următoarele politici publice;

— politica de sprijinire şi socializare a investițiilor;
— politica de creditare şi subvenționare de la buget;
— subvenționarea serviciilor publice (învățământ, sănătate, cultură, construcții de locuințe etc.);
— corelația dintre legislația socială şi politicile profesionale în domeniul forței de muncă;
— protecția socială;
— redistribuirea echitabilă a venitului național.

În această ordine de idei trebuie menționat faptul că principiul schimbării ordinii sociale prin reforme structurale a cunoscut în perioada postbelică atenuări considerabile. Statului parlamentar îi revenea sarcina transformării sistemului economic într-un mod necesar gradual. Într-o asemenea concepție, două mijloace fundamentale erau avute în vedere pentru atingerea acestui scop. În primul rând, naționalizarea unor sectoare ale economiei (minier, energetic, transporturi) prin votul parlamentului şi cu indemnizații egale cu valoarea întreprinderilor naționalizate, acordate foştilor proprietari. În al doilea rând, introducerea în cadrele societății deja existente a garanției statale a deplinei întrebuințări a forței de muncă (prin mobilizarea resurselor financiare necesare disponibile printr-un sistem fiscal extins). Majoritatea partidelor socialiste de pe continent se îndreptau spre o concepție analoagă a economiei mixte, cu un sector public şi cu unul privat: din rațiuni geopolitice însă (vezi condiționarea ajutorului acordat în cadrul Planului Marshall), ideea socializării integrale a fost progresiv abandonată după al doilea război mondial.

În programul elaborat la Congresul P.S.D. German de la Bad Godesberg din 13–15 noiembrie 1959 s-a renunțat la ideea socializării unor ramuri industriale, pe motivul că structura economică a unei societăți este dată nu de relațiile de producție şi raporturile de clasă rezultate din acestea, ci de mărimea întreprinderilor şi de forma de administrare a lor. În cadrul economiei „mixte“, în care coexistă numeroase întreprinderi mici şi mijlocii cu întreprinderile publice, problema centrală nu mai este socializarea proprietății private, ci controlul puterii economice concentrat în mâinile managerilor. „Concomitent — se afirmă în programul de la Bad Godesberg — proprietatea privată asupra mijloacelor de producție a pierdut în mare măsură puterea ei de a decide.“

În legătură cu pluralismul formelor de proprietate, liderul social-democrat W. Brandt scria: „Gândirea socială democrată modernă trebuie să renunţe la iluzia potrivit căreia o schimbare generală şi schematică a condiţiilor de proprietate ar permite să se realizeze un moment decisiv, iar desfiinţarea proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie s-ar concretiza în mod automat într-o dezvoltare a libertăţii umane. Situaţia societăţii este determinată de numeroase elemente şi titlurile de proprietate nu mai joacă de mult, sau nu mai joacă ele singure, un rol hotărâtor. Ea este condiţionată din ce în ce mai mult de diferite forme ale dreptului cutumiar, iar pe lângă acestea, şi de puterea de a controla potenţialul de cercetare al unei societăţi moderne; prin raportul dintre puterea economică şi puterea politică; în sfârşit, prin modul de organizare a învăţământului şi pregătirii. Este deci necesar să se pună în mişcare numeroase pârghii dacă se doreşte să se schimbe societatea pe termen lung pentru a se îmbunătăţi“[46].

Pe de altă parte, economia mixtă se concretizează, în concepţia social-democrată, prin *asigurarea rolului reglator al statului în viaţa economică*. Aceasta se manifestă prin stimularea investiţiilor, subvenţionarea anumitor ramuri şi sectoare, favorizarea unor politici de creditare a cererii. Statul apare din ce în ce mai mult ca investitor în obiective de interes public, care necesită alocarea de fonduri considerabile pe care investitorii fie că nu le au, fie că nu au interesul să le facă din cauza profitului scăzut. Statul devine instrument al stimulării creşterii economice postbelice şi al asigurării unei politici sociale şi profesionale a forţei de muncă.

În ce priveşte *socializarea investiţiilor*, este un fapt evident că recesiunea, crizele economice, şomajul şi inflaţia au determinat agenţii economici înşişi „să resimtă nevoia unei puteri reglementative, capabile să intervină pentru a limita la maximum fluctuaţiile ciclice care au dus la risipă de resurse materiale, financiare şi umane“[47]. Controlul instituţiilor financiare este un mijloc eficient „pentru a impune băncilor nu numai rata creditului sau a dobânzilor, dar şi ansamblul politicilor de împrumuturi. Proprietatea asupra mijloacelor de producţie este departe de a fi singurul element al puterii în domeniul economiei“[48]. Nevoia acută a modernizării în ramurile de vârf ale industriei a determinat ca statul să se substituie sectorului privat ca prim investitor, oferind resursele necesare din ce în ce mai greu de procurat altfel. În economiile dezvoltate, principalele modernizări tehnologice presupun capitaluri atât de mari încât finanţarea statului a devenit obligatorie pentru dezvoltarea rapidă a ramurilor şi sectoarelor de vârf, dintre care unele, precum cercetarea ştiinţifică, sunt în mare măsură finanţate de la bugetul statului.

Din perspectiva social-democrată a economiei mixte, Willy Brandt atrăgea atenţia că „economia de piaţă şi concurenţa sunt instituţii sociale care trebuie să-şi justifice existenţa lor prin faptul că ele aduc, într-adevăr, prestaţiile dorite. Dacă nu, va trebui să recurgem la o intervenţie sporită a instrumentelor de orientare publică“[49]. Creşterea intervenţiei etatice, sublinia pe atunci cancelarul federal, în cadrul politicii de investiţii, apare ca o necesitate stringentă, deoarece acestea au o influenţă decisivă asupra calităţii vieţii şi a calităţii mediului înconjurător. Inclusiv investiţiile particulare urmează să fie supuse controlului public atunci când ele presupun consecinţe ample asupra echilibrului ecosistemului.

Poziţia social-democraţiei faţă de economia mixtă a fost încă o dată afirmată de cel de al XVIII-lea Congres al Internaţionalei Socialiste din 1989: „O societate democratică trebuie să compenseze defectele pe care le comportă chiar şi sistemul de piaţă cel mai responsabil. Guvernele nu trebuie să funcţioneze doar ca un simplu atelier de reparaţii pentru stricăciunile cauzate de o piaţă defectuoasă sau de aplicarea fără control a noilor tehnologii. Statul trebuie mai întâi să reglementeze piaţa în interesul populaţiei şi trebuie să obţină pentru toţi muncitorii avantajele tehnologiei pentru a ameliora experienţa lor de muncă şi de a mări posibilităţile lor reale de dezvoltare individuală“[51].

Dacă economia mixtă este astăzi o realitate în multe societăţi dezvoltate, ea nu reprezintă în nici un fel o soluţie miracol, care poate să răspundă ideal la dificultăţile provocate de criză. Economiile mixte au fost şi sunt confruntate cu numeroase contradicţii şi disfuncţionalităţi.

8. Criza de identitate şi de alternative a social-democraţiei în anii '90

Fără îndoială, realizările social-democrate postbelice s-au datorat dimensiunilor pragmatice ale actului de guvernare, care derivă cu necesitate din filosofia reformismului, ca proiect de schimbare pe termen scurt. Însă logica schimbării, prin perfecţionarea treptată a ordinii instituite, a văduvit social-democraţia de premisele teoretice care confereau doctrinei o identitate şi valoarea unui model pe termen lung. Temperând tensiunile din cadrul economiilor de piaţă, restrângând zonele de sărăcie, evitând polarizarea şi radicalizarea politică, guvernarea social-democrată a confirmat rolul integrativ al politicilor sociale, ca alternativă la eficienţa economică bazată pe austeritate. Lipsa de reacţie la austeritatea impusă de politicile neomonetariste conservatoare arată lipsa de alternative a social-democraţiei în faţa maturizării unei situaţii favorabile schimbării sociale. Noua identitate a social-democraţiei ar putea fi reconstruită printr-o revizuire a unor principii originare ale doctrinei şi adaptarea acestora pe termen lung la noile sfidări ale Istoriei, care să depăşească schema simplificatoare a paleativelor, corectivelor din mers şi noilor fetişuri.

Criza de identitate a social-democraţiei contemporane a ieşit în evidenţă în perioada postbelică în două reprize: la începutul deceniului opt şi, apoi, la sfârşitul deceniului nouă, o dată cu prăbuşirea sistemului totalitar din Est. Ea se datorează, *în primul rând*, neputinţei de a găsi o alternativă viabilă la modelul de dezvoltare liberal. Începând cu a doua jumătate a anilor '80, politica economică social-democrată, orientată spre strategia redistribuirii şi „creşterea umană" funcţionează mai puţin eficient în condiţiile unor schimbări structurale ale economiei mondiale. Explozia preţurilor la materiile prime şi criza petrolieră din anii 1973–1974 au dus la încetinirea creşterii, la dereglarea echilibrului bugetar, la inflaţie şi creşterea şomajului, precum şi la ascuţirea concurenţei pe piaţa mondială. Pe de altă parte, schimbările tehnologice impuse de necesitatea ieşirii din criză necesită mari investiţii de capital, reducerea cotei bugetare pentru asistenţa socială ca şi reducerea impozitelor progresive pe venit, în special în condiţiile scumpirii surselor naturale ale dezvoltării. Efortul social-democrat de atenuare a efectelor crizei în condiţiile menţinerii politicilor sociale a vizat evitarea austerităţii economice. Presiunile ideologice au subminat încrederea în ecuaţiile keynesiene ale dezvoltării. Faptul că paradigmele keynesiene au intrat în criză în deceniul '80 nu se datorează numai creşterii preţurilor la materiile prime, dar şi apariţiei unor relaţii economice noi pe care Keynes nu avea cum să le prevadă şi care a determinat reacţii de răspuns inedite din partea statelor. A doua cauză a crizei se datorează faptului că progresul tehnic nu a fost însoţit de dezvoltarea concomitentă a unor sectoare economice care să asimileze forţa de muncă eliberată ca urmare a revoluţionării tehnicilor de producţie. A treia cauză se datorează interdependenţei crescânde în cadrul economiei mondiale care aşază într-o nouă lumină raportul dintre stat şi economie; importurile masive au dus, în economiile mai slabe, la scăderea producţiei industriale şi, implicit, la o rată înaltă a inflaţiei. A patra cauză se datorează managementului „neintenţionat" planificat al marilor corporaţii şi firme transnaţionale care pentru a-şi satisface nevoile enorme de capital procedează din ce în ce mai mult la fixarea preţurilor pe cale administrativă şi nu prin mecanisme economice. Banii astfel obţinuţi sunt folosiţi la finanţarea investiţiilor masive care elimină locurile de muncă în loc să creeze altele noi. Neoconservatorismul a aruncat pe umerii statului social-democrat responsabilitatea crizei, văzând în politicile sociale principalul factor de creştere a inflaţiei, iar în politica de austeritate un remediu sigur de reînviorare a eficienţei economice. În strategiile alternative ale restructurării postcomuniste, paradigmele economice neoconservatoare s-au universalizat, ele reclamând mai puţin stat şi mai multă piaţă. Teoriile „expectativelor raţionale" fac casă bună cu teoria ofertei (*supply side*), după care reducea salariului va schimba structura consumului, a raportului dintre timpul liber şi ocupaţie, şi, prin urmare, va duce la creşterea ofertei şi la reducerea şomajului prin obligaţia de a depune un volum mai mare de muncă. Venirea la putere a conservatorilor la începutul anilor '70 în Europa şi în S.U.A. a evidenţiat una din axele politicii lor economice; depăşirea deficitului financiar al cheltuielilor publice prin austeritate. După cum se ştie, această politică a constituit cauza esenţială a conflictelor şi

demonstraţiilor împotriva raţionalizării politicilor fiscale şi redistributive ale statului. Datorită încetinirii creşterii economice, începând cu anul 1974, ritmul de creştere mai rapidă a acestor cheltuieli a produs pretutindeni deficienţe pe care statele au încercat să le diminueze prin următoarele măsuri: acordarea de împrumuturi, deschiderea de noi linii de creditare şi de investiţii; impozit progresiv perceput şi pe alte venituri decât cele obţinute prin muncă (succesiunile şi rentele, de exemplu); extinderea numărului de contribuabili. Dacă în primele decenii postbelice avântul economic şi aceste măsuri au dus la reducerea inegalităţilor şi la un sentiment de securitate şi solidaritate, pe baza încrederii în compromisul social, astăzi, sub presiunea factorilor perturbatori ai crizei, tensiunile create de o atare politică financiară tind să acutizeze nevoia de securitate care, într-o asemenea conjunctură istorică, tind să relativizeze nevoia de egalitate. În acest mod, revendicările indivizilor şi grupurilor pentru reducerea sau limitarea contribuţiilor la finanţare nu mai sunt corelate cu finalitatea lor socială.

Neexistând o concordanţă între poziţiile statului şi cele ale individului în definirea unui criteriu unic de prelevare justă apare un sentiment de frustrare, de inechitate, de unde şi desele încercări de evaziune fiscală. Faptul că redistribuirea nu se mai bazează pe cele două extreme (cei bogaţi şi săracii) care alcătuiesc sistemul de vase comunicante ale echilibrului social, ci pe marea masă a contribuabililor mijlocii, a făcut ca ethosul solidarităţii sociale să facă loc unui sentiment de izolare crescândă a indivizilor pentru care statul era principalul agent protector. Între individ şi stat nu mai există suficientă încredere, iar efectele negative ale politicilor sale financiare îi alimentează suspiciunea. Dacă în economiile occidentale introducerea paradigmelor keynesiene a dus la relansarea cererii, conform politicilor macroeconomice anticiclice, afectarea investiţiilor între statul social a fost opera social-democraţiei. În ciuda faptului că programele de politică socială elaborate de stânga sunt mult mai articulate prin coerenţa satisfacerii majoritare a nevoilor, valorile vizate nu au putut fi materializate integral în practică tocmai datorită costurilor crescânde de organizare a politicilor sociale şi mecanismului redistributiv prin care sistemul îşi impunea logica sa. Finanţate prin contribuţii directe şi indirecte, sub forma impozitelor sau prevalărilor de la buget, „primul reflex al oricărei clase conducătoare în faţa creşterii costurilor de organizare constă în a-i atenua influenţa, repartizând-o asupra diferitelor clase ale societăţii“[51]. Dar prelevarea fiscală din venituri nu poate depăşi un anumit prag fără să reducă puterea de cumpărare a consumatorilor, nici să atenueze diferenţele din cadrul ei. Aceste costuri ar putea să fie însă finanţate prin intermediul unei prelevări din patrimoniul industrial şi financiar al patronatului. Dar aici există un obstacol de netrecut: nu se poate interveni nici asupra alocării, nici asupra întrebuinţării profitului privat. Reacţia violentă declanşată în Suedia în 1974–1976 de publicarea planului lui Rudolf Meidner, economistul oficial al L.O., privind constituirea Fondurilor muncitoreşti prin prelevarea la dispoziţia întreprinderilor, a unei cote de 20% din profitul net, în scopul dezvoltării, arată deosebirea profundă dintre politica macroeconomică a social-democraţiei şi aceea a altor regimuri politice.

De fapt, tema prea multei bunăstări, ca factor limitativ al creşterii economice, a devenit insistentă în perioada de stagnare şi de recesiune din anii ’70 – ’80. Nu puţini sunt economiştii care consideră că principalul obstacol în calea creşterii şi relansării a fost alocarea unor fonduri substanţiale pentru susţinerea politicilor sociale, ceea ce a blocat funcţionarea unui sistem bazat pe profit. Mai mult, creşterea prea rapidă a cheltuielilor sociale, în raport cu posibilităţile economiei aflate în criză, ar ameninţa sistemul însuşi de protecţie socială. Reducerea ritmului de creştere economică a dus la şomaj; şomajul a necesitat subsidii pentru creşterea alocaţiilor de şomaj; subsidiile au dus la inflaţie; inflaţia la creşterea preţurilor, iar creşterea preţurilor la creşterea prelevărilor fiscale obligatorii din P.N.B. Pe de altă parte, controlul insuficient al proceselor economice interne, dar şi al fenomenelor economice internaţionale, a dus la inflaţie accentuată. Creşterea considerabilă a cheltuielilor sociale, în condiţiile diminuării resurselor disponibile, a dus la un cerc vicios: impasul financiar şi deficitul bugetar au dus la inflaţie, inflaţia la creşterea preţurilor, iar creşterea preţurilor la o cerere mai mare de subsidii sociale. Statul a suportat creşterea costurilor programelor de

bunăstare în scopul asigurării stabilităţii sociale, dar a trebuit să perceapă mai multe impozite pentru a finanţa aceste activităţi.

S-ar putea argumenta că această cerere crescută de consum în cadrul statului bunăstării a ajutat la susţinerea economiilor occidentale aflate în expansiune rapidă. Subvenţionarea programelor sociale a fost funcţie şi de creşterea viguroasă din această perioadă. Dintre factorii speciali care au stimulat creşterea mai rapidă nu trebuie omisă amenajarea spaţiului social, care subordonează diferitele sectoare ale activităţii economice strategiei globale a dezvoltării.

Creşterea continuă a cheltuielilor sociale şi stagnarea creşterii economice au dus la o criză a consensului la care s-au adăugat problemele sociale nesoluţionate: sărăcia urbană a emigranţilor, a marginalizaţilor, munca neagră, piaţa neinstituţionalizată. Politicii de creştere a cererii şi de reducere a şomajului realizată de social-democraţie prin ecuaţiile keynesiste ale creşterii economice, neoconservatorismul îi răspunde prin politica de creştere a ofertei şi reducerea salariilor. În scopul reducerii şomajului social-democraţii propun realizarea unor investiţii de capital concentrate, susţinute de stat, orientate spre crearea locurilor de muncă în domenii a căror utilitate socială este evidentă: extinderea reţelei de servicii publice, protecţia mediului, învăţământ, sănătate, construcţii de locuinţe. O influenţă considerabilă în diminuarea ratei înalte a şomajului ar avea-o orientarea investiţiilor de capital, ca obiectiv al guvernelor social-democrate, ceea ce ar demonstra că politicile anticonjuncturale, logica distributivă a politicii fiscale sunt mai eficiente decât măsurile de austeritate în crearea unui nou spaţiu social prin solidarizarea valorilor. În aceste con-diţii, pentru relansarea economică o soluţie ar fi creşterea socializării investiţiilor şi realizarea unei sinteze între micro şi macroeconomic, între cerinţele neoliberale ale economiei de piaţă şi orientarea cererii globale a investiţiilor. Această sinteză ar duce la o nouă articulare între procesul de producţie şi modul de consum, conturând o politică alternativă social-democrată cu efecte benefice asupra economiilor în tranziţie din ţările est-europene. Deoarece economiile dezvoltate nu mai pot obţine volumul de profit necesar pentru a-şi perpetua creşterea, ele „utilizează şomajul pentru a diminua masa salariaţilor şi pentru a apăsa asupra salariilor celor angajaţi, iar inflaţia este folosită pentru a recupera prin mărimea preţurilor veniturile mai mari pe care muncitorii le obţinuseră... şomajul şi inflaţia sunt două mijloace pe care le utilizează capitalismul pentru a reduce salariile în raport cu profiturile. Principalele ţări capitaliste caută să iasă din criză exportând-o la alţii. Este în special cazul S.U.A. care manipulează după placul lor sistemul monetar internaţional“[52].

Pentru a pune capăt şomajului şi inflaţiei, în documentele partidelor socialiste europene se subliniază că sunt necesare în acelaşi timp o politică conjuncturală severă şi reforme structurale profunde. Politica conjuncturală ar viza: practicarea unei politici selective de credit; crearea de locuri de muncă în sectoarele cele mai deficitare; relansarea consumului pentru categoriile cele mai defavorizate, stimularea investiţiilor pentru crearea de noi locuri de muncă. Reformele structurale vizează reforma sistemului fiscal în scopul reducerii inegalităţilor; naţionalizarea sistemului bancar; naţionalizarea câtorva mari concerne industriale în scopul de a lupta eficient împotriva preţurilor impune punerea la punct a unei planificări democratice în scopul de a stimula producţiile cele mai utile societăţii“[53]. „Prioritatea luptei împotriva inflaţiei, eforturile tinzând spre asigurarea sau menţinerea locurilor de muncă, relansarea economică au obligat în ultima vreme toate guvernele eurosocialiste să-şi modereze înflăcărarea lor reformatoare, să tempereze spiritul revendicativ, specific sindicatelor, care constituie principala lor bază socială. În acelaşi timp ele vor să dea asigurări claselor medii şi categoriilor cu venituri mari nemulţumite de povara unui sistem de impozite a căror principală victimă sunt“[54]. Într-adevăr, numeroşi social-democraţi, aparţinând mai ales grupurilor de stânga din partidele lor, s-au pronunţat în deceniile 8 şi 9 pentru construirea unei societăţi noi, bazată pe o altă logică economică şi socială. Social-democraţia nu mai trebuie să se complacă în ipoteza de „girant al conservatorismului“ sau de „gestionare loială“ a neomonetarismului, după cum reformismul nu mai trebuie să se rezume doar la declaraţii de intenţii, ci la perfecţionarea sistemului existent. Acestea vizează un sector public lărgit prin noi naţionalizări; planificare democratică; noi drepturi sociale, descentralizarea. Trecerea la socialism

— se arată în Rezoluția Congresului P.S. Francez de la Metz — presupune crearea unui sector public, deoarece „puterea trece prin proprietate, proprietatea înseamnă putere“[55]. Fiind indispensabilă pentru schimbarea raportului de forțe cu capitalul, socializarea selectivă a mijloacelor de producție esențiale este tot atât de necesară pentru implementarea unei noi politici economice şi financiare. Ea are, în primul rând, ca obiectiv să împiedice acumularea fără stavile a capitalului şi perpetuarea dominației patronatului asupra muncitorilor. (...) Fără un vast sector public, guvernul socialist, lipsit de mijloace pentru a acționa asupra centrelor de decizie economică, nu va putea să-şi înfăptuiască programul“[56]. Al treilea element de identitate a viitoarei ordini socialiste, pe lângă socializarea selectivă a mijloacelor de producție esențiale şi o activitate complexă de programare, este sinteza dintre pluralismul politic şi cel social şi economic. Este vorba de „un socialism în democrație şi în libertate, în care să se poată recunoaşte şi pe care să-l poată sprijini, prin aportul lor, toți cei care trăiesc din propria lor muncă şi chiar cei care, acționând cu responsabilități de antreprenori în sectorul particular al economiei, lucrează în acelaşi timp pentru ei şi pentru alții. Socialiştii, scrie F. Cicchito, vor să-şi aducă contribuția la definirea unui model de socialism în cadrul căruia să stea obiectivul unei efective socializări a puterii. Este vorba de o linie fondată pe legătura democrație–socialism (...) şi ştim bine că ipoteza de a construi socialismul în libera confruntare a unei democrații conflictuale înseamnă a încerca o acțiune care nu are precedente istorice“[57].

După prăbuşirea regimurilor comuniste din Estul Europei social-democrația a devenit polul de referință ideologică a stângii şi axa ei de identitate în fața noilor sfidări ale istoriei. Sub presiunea internaționalizată a noilor raporturi de forțe, economice şi geopolitice, ruşinate parcă de tradițiile şi cultura lor politică, partidele socialiste şi mai ales cele comuniste s-au grăbit să arunce peste bord zestrea lor istorică şi, implicit, să recunoască superioritatea paradigmelor economice ale celorlalte doctrine. Dacă în ce priveşte valorile politice, transformarea partidelor comuniste din Occident era deja asupicată în dezbaterile eurocomunismului din deceniul opt, capacitatea social-democrației de a opera schimbări în logica funcțională a economiilor capitaliste a sucombat din cauza lipsei de alternative viabile. Social-democrația şi laburismul nu au reuşit să se elibereze de situația psihologică de «sfârşit al istoriei» în cursul anilor ’60 care „le-a făcut incapabile de reacții în fața crizei economice şi a ofensivei radicalismului neoliberal al anilor ’70 – ’80“[58]. Această neputință de a crea un pol de referință alternativ la sfidările crizei a făcut ca imaginea dominantă a social-democrației în lume să fie una conformistă şi reformistă, şi nu transformatoare şi eliberatoare. Prețul puterii a fost plătit prin înregimentarea administrativă şi instituțională la logica sistemului. Dimensiunea pragmatică a guvernării, cu succesele ei pe termen scurt, nu a putut răspunde la problemele-cheie ale eliberării umane, după cum nu au putut răspunde nici celelalte doctrine. Socialismul de la Periferie a acuzat abandonarea de către social-democrația europeană a problemelor globale ale omenirii care fuseseră cu generozitate fixate în „Dialogul Nord-Sud. Un program de supraviețuire“ în favoarea responsabilităților naționale şi nord-atlantice. Unii lideri social-democrați consideră că „respingând utopia paradisului comunist există pericolul ca socialismul să-şi definească utopia sa în termeni de valori“[59].

Pentru ca aceste valori să nu rămână nişte simple deziderate, în noua identitate a social-democrației noblețea scopurilor trebuie să fie circumscrisă istoric posibilităților concrete de înfăptuire. Obiectivele care vor defini social-democrația trebuie să fie definite pe termen lung, realizând o sinteză dintre valorile politice şi valorile morale, în care forța de prognoză se va îmbina cu patosul aspirației. Aceasta nu înseamnă că mijloacele tactice nu trebuie să se plieze la cerințele momentului; procedând astfel, se evidențiază şi mai mult necesitatea implementării unui nou sistem de valori în cadrul tendințelor actuale de globalizare a economiei mondiale şi de raționalizare a spațiului politic.

Acest nou sistem de valori derivă, de asemenea, din nevoia unui „nou sistem de responsabilitate colectivă care să înlăture efectele efective negative ale globalizării precum dezordinea financiară, dezvoltarea inegală, inegalitatea crescândă, ratele înalte ale şomajului, excluderea şi tensiunile sociale“. Recunoscând avantajele noului cadru de cooperare globală şi regională, față de fosta

structură bipolară a lumii, documentele recente ale Internaţionalei Socialiste atrag totodată atenţia asupra riscurilor globalizării în condiţiile revoluţionării marilor probleme ale dezvoltării şi cooperării regionale. Cele zece obiective prioritare înscrise în Declaraţia Internaţionalei Socialiste din 5 noiembrie 1996 privind economia mondială vizează mobilizarea tradiţiilor de solidaritate, justiţie socială şi egalitate. Ele se instituie ca un veritabil decalog al valorilor social-democrate, pentru mileniul III: 1. consolidarea democraţiei; 2. crearea de locuri de muncă şi standarde de viaţă mai bune; 3. coordonarea politicilor naţionale; 4. promovarea comerţului liber şi egal; 5. intensificarea asistenţei financiare; 6. revizuirea funcţionării instituţiilor de la Bretton Woods; 7. cooperarea globală şi regională; 8. întărirea drepturilor sociale; 9. realizarea egalităţii şi acordarea de drepturi suplimentare femeilor; 10. dezvoltarea şi protecţia mediului.[60]

9. Mit, ideologie şi utopie în social-democraţiile contemporane

În doctrina social-democrată contemporană reziduurile mitice s-au păstrat într-o formă criptoteologică oferind, prin dimensiunile lor mesianice, salvarea imaginii şi prestigiului construite în timp de mai multe generaţii de social-democraţi. În programul de la Bad-Godesberg (11-13 noiembrie 1959) al Partidului Social-Democrat German, de exemplu, credinţa în dezvoltarea economică neîntreruptă, verificată în *boom*-ul postbelic, a conferit doctrinei o coerenţă mitică internă, evidentă după blocarea mecanismelor ideologice justificatoare din anii '80. Mult trâmbiţata abandonare a paradigmei marxiste şi, odată cu ea, a mitului revoluţionar, la Bad-Godesberg, s-a răzbunat, în sensul că a intrat pe furiş, ca un cal troian, în corpul doctrinei, sub pulpana creşterii economice neîntrerupte.

Sinteza dintre raţionalismul critic şi social-democraţie evidenţiază carenţa teoretică a programului de la Bad-Godesberg care nu implică deloc o problematizare filosofică, nici gnoseologică şi acest lucru a creat în anii '80 dificultăţi în ceea ce priveşte modernizarea doctrinei. Faptul că P.S.D. German nu se eliberase total de schemele conceptuale ale marxismului era vizibil şi în formulări tipice precum: „criza sistemului"; „contradicţia epocii noastre"; „capitalismul târziu"; „stadiul de trecere"; sintagme care alcătuiesc ţesătura filosofiei marxiste a istoriei. Tumoarea ideologică diagnosticată în documentele de la Bad-Godesberg este încă o dată mitul revoluţiei, dar terapia ce urma să fie aplicată pentru a o îndepărta este tehnica homeopatică bazată pe reactivarea „spiritului iluminist", ca efort sistematic spre cunoaşterea teoretică. Prin urmare, doctrina social-democrată recuperează tradiţia modernităţii, însă în cheie iluministă, având în filosofia kantiană unul din fundamente. Superioritatea filosofiei lui Kant constă în „prevenirea erorilor... şi în descoperirea adevărului" ca şi în recunoaşterea că „progresul uman, eliberarea, din starea de minorat a omului, datorată lui însuşi, este posibilă printr-o analiză raţională, că piatra de încercare a adevărului filosofic este raţiunea umană colectivă"[61]. În doctrina social-democrată, fundamentarea socialismului pe baze morale face ca tradiţia modernităţii să fie recuperată de Max Adler deoarece la începutul secolului acesta se întorcea la Kant pentru a întemeia, pe baza relaţiei dintre teoria cunoaşterii şi raţiunea practică, conştiinţa morală a noului actor politic european: proletariatul.

Speranţa soluţionării tuturor problemelor sociale prin dezvoltarea tehnico-economică neîntreruptă a făcut din categoria „creşterii" o formă a mesianismului biblic. În această ordine de idei, mitul progresului (umanitatea se îndreaptă în timp într-o direcţie ascendentă) s-a convertit sau prelungit în mitul raţionalităţii tehnice şi economice (tehnocraţia şi fetişizarea eficienţei economice) după care „toate problemele umane pot fi transformate în probleme tehnice: şi dacă tehnicile pentru rezolvarea problemelor nu există, ele vor trebui inventate"[62].

Deşi doctrinele politice contemporane au asimilat „tradiţia modernităţii", ipostaziată în respingerea cauzalităţii lineare a evoluţiei componentele mitologice continuă însă să modeleze în secret şi din interior substanţa politică a doctrinelor. În patrimoniul etico-politic al modernităţii şi în dinamica secularizării doctrinelor politice se observă concomitenţa unor scheme teoretico-religioase şi mitico-ideologice care se condiţionează reciproc. Marxismul, cu dimensiunea utopică a societăţii

fără clase, conţinea implicit o dimensiune salvatoare şi escatologică, în timp ce conţinutul ideologic al „socialismelor reale“ sau „multilateral dezvoltate“ reprezintă o combinaţie între mitul creşterii (progres, productivitate şi control tehnologic) şi variante ale mitului revoluţiei („edificarea societăţii fără clase“, „formarea omului nou“, „realizarea poporului unic muncitor“). În această privinţă, programul de la Bad-Godesberg nu a contribuit la demitizarea filosofiei marxiste a istoriei — întrucât în documentele P.S.D. German persistă o doză considerabilă a speranţei în salvarea „secularizată“[63] şi o credinţă profetică în viitor — de care marxismul Internaţionalei a III-a şi însăşi filosofia reformistă interbelică erau adânc impregnate. De aceea, metafizica scopului (credinţa în progresul implacabil al speciei umane spre un viitor luminos, pe baza unui *unum verum et bonum* este prezentă ca o umbră în structura programului de la Bad-Godesberg, ca şi în programele celorlalte partide socialiste şi comuniste. Nu întâmplător Ralph Dahrendorf identifica „idealul — tip al consensului social-democrat“ cu „esenţa civilizaţiei moderne în genere“[64]. Dar imediat Dahrendorf adăuga: „marele program este realizat şi nu mai reprezintă o forţă de transformare“[65]. Tocmai realizarea valorilor social-democrate, în cadrul paradigmei statului social, ar fi epuizat proiecţia mitică a creşterii înscrisă în program. Din momentul în care aceste valori s-au materializat în aspiraţiile unor vaste categorii sociale, ideologia social-democrată s-a blocat în propria sa imagine narcisică şi pare incapabilă să-şi reconstruiască o nouă identitate a doctrinei, plecând de la noile provocări ale istoriei. R. Dahrendorf tinde să interpreteze „sindromul“ valorilor social-democrate ca semn al pierderii unei mari teme istorice: tema modernităţii. Cu alte cuvinte, desublimarea unei filosofii specifice a istoriei — aceea a Aufklärung-ului — care consideră că „progresul este necesar şi că tocmai pentru aceasta există o cărare a istoriei“[66].

Într-adevăr, după 1980, în cultura politică occidentală, se acutizează conflictul dintre viziunea mitică a schimbării şi ideologiile postmoder-nismului care pun sub semnul întrebării persistenţa şi valabilitatea la scară globală a valorilor social-politice. Accentul este pus pe comunităţile locale, pe noile comportamente sociale ca şi pe noii actori politici: mişcările studenţeşti, feministe, ecologice. Dar şi la acestea persistă o armonie prestabilită între îmbunătăţirea calităţii vieţii şi creşterea controlată a producţiei.

Liderii politici proeminenţi din Europa postbelică au simţit nevoia unei demarcaţii energice între osificarea ideologică, între o teorie politică unică şi *Weltanschauung*-ul de la baza culturii politice democratice, participative: „Spre deosebire de comunişti — spunea Willy Brandt — social-democraţii, prin justificarea raţională şi teoretică a obiectivelor şi faptelor lor, ar trebui să renunţe în mod constant să ia ca punct de referinţă o teorie sau o filosofie politică unică deoarece, după părerea mea, ei nu reprezintă o ideologie sau o concepţie metafizică despre lume (Weltanschauung) omogenă“[67]. Conştient de pericolul cauţionării ideologice a idealului, în numele unei viziuni utopice despre schimbarea socială, Willy Brandt consideră că socialismul democratic din Europa nu trebuie să se erijeze în deţinător al monopolului cunoaşterii absolute. Atitudinea sa nu este rodul „neînţelegerii sau indiferenţei faţă de diversele filosofii sau faţă de adevărurile religioase. Ea rezultă în mare măsură din respectul faţă de hotărârile pe care le iau oamenii în materie de credinţă, asupra cărora nu se poate pronunţa nici partidul politic, nici statul“[68].

O variantă a „epocii postideologice“ este după al doilea război mondial „neutralismul ideologic“, adică neînregimentarea la dogmatica unui sistem de valori ideologice. Această poziţie şi-a găsit confirmarea în numeroase documente ale principalelor partide socialiste europene. În punctul 11 al Declaraţiei Internaţionalei Socialiste din 2 iulie 1945 de la Frankfurt: „Despre scopurile şi sarcinile socialismului democratic“, se afirmă că „indiferent că socialiştii îşi deduc convingerile lor din rezultatele analizei sociale marxiste sau din altele, sau din principiile religioase sau umaniste, cu toţii tind spre un scop comun: spre orânduirea echităţii sociale, bunăstării, libertăţii şi păcii“[69]. Aceeaşi poziţie se întâlneşte în programul fundamental al Partidului Socialist Francez (S.F.I.O.), din 1962 în care a fost inclusă următoarea formulare: „Socialismul nu impune, nu susţine şi nu interzice nici un fel de concepţie metafizică sau religioasă. Recunoscând libertatea conştiinţei, socialismul

este de acord, prin aceasta, cu toate convingerile, în măsura în care aceste convingeri nu subminează caracterul laic al statului şi al instituţiilor sale" (*La Revue Socialiste*, nr. 155/1962).

Această obsesie a distanţării ideologice faţă de fraţii lor de cruce, comuniştii, i-a determinat pe social-democraţii germani să caute noi alternative pentru depăşirea „sărăciei teoretice" a programelor postbelice. Acceptarea raţionalismului critic popperian ca doctrină neoficială de lucru a P.S.D. German confirmă voinţa acestuia de a se transforma dintr-un partid cu o puternică conotaţie ideologică într-un partid pragmatic. Teoria ingineriei sociale a lui Karl Popper a pus într-o nouă lumină raportul dintre etică şi politică, dintre teorie şi acţiunea umană, pe baza paradigmei monocauzale a coerenţei obligatorii dintre enunţurile ştiinţifice şi comportamentul social-politic. Opţiunea pragmatică a P.S.D. German este recunoscută şi argumentată explicit de cancelarul Helmuth Schmidt în prefaţa volumului *Raţionalismul critic şi social-democraţia* nu ca răspuns *post-factum* la solicitările conjucturale ci ca preocupare a continuităţii liniei reformiste înseşi prin eliminarea „reziduurilor mitice" din proiectul politic care pot pune în pericol şansele sale practice de reuşită: „Se ajunge — scrie Schmidt — să se denunţe ca „pragmatism" acea reformă graduală care îşi măsoară proprii paşi după ceea ce este încetul cu încetul posibil... Cu aceasta nu ne referim la şcoala filosofică americană de la Pierce la Dewey (...). Omul politic atins de pragmatism, întrucât nu este ghidat de o teorie universală (singura justă) este, în realitate, un oportunist care tocmai din această cauză nu poate atinge scpoul ultim"[70].

Apelul cancelarului la opera morală a lui Kant nu este menit să reînvie raportul dintre social-democraţie şi neokantianism, amplu dezbătut în cadrul şcolii austro-marxiste. Helmuth Schmidt nu intenţionează să consacre determinarea politicii prin morală (ca „acţiune pragmatică cu scopuri etice") sau nevoia constantă a unei „legitimări morale"[71] — după normele revizionismului neokantian — ci să evidenţieze autonomia epistemologică a raţiunii politice faţă de sursele utopice, profetice, mitice sau ideologice ale ei: „Acţiunea politică — precizează Schmidt — nu poate să fie fondată în nici un caz pe morală sau pe etică nici, pe de altă parte, pe previziunea teoretică a cursului inevitabil al dezvoltării societăţii"[72]. Interacţiunile dintre etică şi practica politică sunt întotdeauna istoric circumscrise, deoarece nu există nici un sistem normativ de scopuri care să fie prescris ca precondiţii ale deciziilor politice: „Datoria morală a omului politic" rezidă în „contribuţia sa la bunăstarea semenilor, însuşindu-şi scopurile (licite) ale lor, în timp ce acestora le rămâne libertatea de a aprecia cu de la ei putere ceea ce ei consideră bunăstarea lor"[73]. În evidenţierea dialecticii istorico-sociale a relaţiei mijloace-scopuri se referă direct la *Zweckrationalität* a lui Max Weber, conformă cu etica responsabilităţii". Omul politic care decide apelează la analiza teoretică pentru a calcula consecinţele previzibile şi cele care trebuie evitate „pentru a putrea fi în măsură să aprecieze în mod etic scopurile şi mijloacele, efectele astfel clarificate şi să le confrunte între ele"[74].

Astfel, ar deveni posibilă evitarea erorilor în domeniul analizei şi practicii politice. Ingredientele culturii politice tradiţionale, modul tradiţional de a face politică trebuie şi ele actualizate şi dedogmatizate. Prin urmare, însăşi teoria trebuie secularizată din moment ce nu există un model acţional unic, nici legi sociale din care să o deducem: „Valoarea unei teorii politice — insistă Schmidt — constă în serviciul pe care ea îl poate oferi omului politic, indicându-i acestuia posibilităţile efective de acţiune şi consecinţele previzibile ale diferitelor modalităţi de acţiune. Însă, dincolo de aceasta, actorul politic simte influenţa incertitudinii. În plus, el simte ca o povară responsabilitatea pentru judecăţile de valoare care trebuie să fie fundamentate moral şi pe care el, în concluzie, îşi realizează alegerea proprie. În ultimă instanţă, responsabilitatea trebuie să se materializeze în evaluarea concretă, una contra alteia, în fiecare caz, a valorilor care sunt în joc. Nici o teorie nu se poate lipsi de judecăţile de valoare. Descoperirea grandioasă a lui Marx — notează Schmidt — după care „existenţa determină conştiinţa" ne-a fost de un enorm ajutor: „nici măcar nu a fost un ghid pentru acţiune"[75].

A limita deciziile şi practica politică la o singură matrice teoretică înseamnă, printre altele, a constrânge la o „dietă unilaterală" pe plan analitic şi evitarea „posibilului" care, la nivel pragmatic,

trebuie explorat cu curaj. Nu există criterii transcendente, nici o filosofie socială care să garanteze succesul schimbărilor. În această privință, mersul reformei economice în fostele țări comuniste din Europa este deosebit de instructiv. Omul politic responsabil procedează adeseori, în condiții de incertitudine, la realizarea unui calcul aproximativ al consecințelor acțiunilor sale, la rectificarea alternativelor posibile în lumina erorilor propriei conduite. Critica erorilor şi dispoziția spre compromis devin *leit-motivul* unui comportament politic care a izgonit din orizontul său propriu „neohobbesismul" categorizării „amic-inamic"[76], holismul utopic al „alternativei totale" şi „viziunea providențială a scopului global pentru societatea unică"[77].

La filosofii laburişti şi social-democrați raționalismul critic se transformă într-un adevărat *Weltanschauung*. Raționalismul critic este adoptat ca „filosofie a unei social-democrații, pe de o parte, evident anticonservatoare şi, pe de alta, evident antitotalitară... deoarece ea arată cum să schimbăm lucrurile şi cum să o facem într-un mod în care, spre deosebire de o revoluție violentă, să fie rațională şi umană"[78]. Miza declarată este aşa-zisa poziție demistificatoare, eliberarea raționalității sociale de interpretările criptoteologice ale lumii, cu credința lor pericu-loasă în transformările grandioase.

În acest sens, antiistorismul lui K. Popper (istoria nu are un sens imanent şi, deci, nu poate să existe o dezvoltare a societăților umane pe bază de legi sociale riguros determinate) oferă o platformă solidă de critică antiteologică şi antimetafizică.

De fapt, raționalismul critic este, în acelaşi timp, teorie a cunoaşterii şi filosofie politică. Ca doctrină a cunoaşterii el se bazează pe principiul unei continue verificări şi revizuiri critice a teoriei pe baza realității empirice. Progresul cunoaşterii se realizează prin eliminarea teoriilor „falsificate" care nu au legătură cu experiența şi prin înlocuirea lor cu alte teorii. K. Popper defineşte acest proces niciodată încheiat şi mereu reluat „metoda conjecturilor serioase şi ingenioase şi a încercărilor curajoase de a le respinge". Această metodă uneşte conştiința limitelor şi a incertitudinilor cunoştiințelor noastre care nu rezistă la proba dură a faptelor cu cunoaşterea capacității noastre de a ajunge mai aproape de adevăr, odată cu formularea noilor teorii. Ca medodă rațională, raționalismul critic crede în rațiunea umană şi în posibilitățile de cunoaştere ale acestora. El este autocritic deoarece îşi cunoaşte limitele şi ridică la demnitatea unui principiu metodologic cunoaşterea erorii şi a eliminării ei. Acest principiu sugerează şi caracterul raționalismului critic ca filosofie politică. Această metodă urmăreşte neutralizarea doctrinelor care promit un paradis terestru în numele monopolului cunoaşterii absolute, deoarece ea este în măsură să recunoască limitele cunoaşterii noastre, omniprezența erorii. De aceea, ea consideră „libera concurență a ideilor în democrație ca unică formă rațională a confruntării politice"[79].

NOTE

1. „Un nouvel horizon pour la France et le socialisme. Congres extraordinaire sur le projet", *Arche de la Défense*, 13–15 decembre 1991, Paris, PS Info, p. 44.
2. Willy Brandt, Bruno Kreisky; Olof Palme, *Briefe und Gespräche. Europaische Verlagsanstalt*, Frankfurt, Köln, 1975, Trad. fr.: *La social-démocratie et l'avenir*, Paris, Editions Gallimard, 1976, p.13.
3. Kostas Papaioanu, *Les marxistes*, Paris, L'Essentiel, 1965, p. 254.
4. Fr. Engels, „Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiință", în: K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, Bucureşti, Editura Politică, p. 197.
5. *Ibidem*.
6. Sismondi, *Nouveaux principes d'économie politique ou la richesse dans ses rapports avec la population*, Paris, 1819, p. 352.
7. Karl Marx, „Contribuții la critica economiei politice", în: K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Editura Politică, 1962, p. 23.

8. Karl Marx, *Capitalul. Critica economiei politice*, vol. 1, Cartea I, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1957, p. 112.
9. Karl Marx, „Contribuţii la critica economiei politice“, *op. cit.*, p. 23.
10. Karl Marx, *Capitalul* ..., p. 118.
11. Recenzie publicată în *Neue Zeit*, I, 1890–1891, p. 734.
12. J. Droz, „Le socialisme démocratique. 1864–1900“, *op.cit.*, pp. 38–39.
13. Bernstein Eduard, *Les Prémises du socialisme et les tâches de la social-démocratie*, Paris, Imprimerie Destenay, 1899, p. 63.
14. E. Bernstein, *op. cit.*, p. 65.
15. E. Bernstein, *op. cit.*, p. 71.
16. C. Schmidt „Zuruck auf Kant“. în: *Literarische Rundschau* (supliment cultural al lui Vorwärts din 17 octombrie 1897).
17. Apud. J. Droz, *op. cit.*, p. 43.
18. *Ibidem*.
19. J. Droz, *Le socialisme démocratique. 1864–1900*, Paris, Libraire Armand Collin, 1966, pp. 41–42.
20. E. Bernstein, citat în *Histoire du marxisme contemporain*, Edition U.G.E., T.I., p. 503.
21. Programul fundamental al P.S.D. German Bad-Godesberg, 11–13 noiembrie 1959, în *Programatische Dokumente des Deutschen Sozial Democratie*.
22. Brandt, Willy, Scrisoarea din 17 februarie 1972, în: Brandt, Willy, Kreisky, Bruno, Palme, Olof, *La social-démocratie et l'avenir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 28.
23. *Ibidem*.
24. Olof Palme, *Scrisoarea din 10 mai 1973*, în: Brandt, Willy, Kreisky, Bruno, Palme, Olof, *La social-démocratie et l'avenir*, Paris, Ed. Gallimard, 1976, p. 190.
25. Meyer, Alain, „La social-démocratie a l'assaut du monstre froid“, în: *La social-democratie en questions*, Paris, Editions de la R.P.P., 1981, p. 109.
26. Willy Brandt, Scrisoarea din 17 februarie 1972, *op. cit.*, p. 29.
27. Willy Brand, Scrisoarea din 17 februarie 1972, *op. cit.*, pp. 27–28.
28. Programul fundamental al P.S.D. German din 11–13 noiembrie 1959, *op. cit*.
29. Léon Blum, „Pour la veille maison“, în: *Le socialisme démocratique*, Paris, Denoël Gonthier, 1972, p. 14.
30. Otto Bauer, „La scission du socialisme“, în: *Zwischen Zwei Weltkriegen. Die Kriese der Weltwirtschaft, der Demokratie und des Sozialismus*, Bratislava, 1936, Apud: Ives Bourdet (ed.), *Otto Bauer et la révolution*, Paris, EDI, 1968.
31. *Ibidem*.
32. *Ibidem*.
33. *Ibidem*.
34. Léon Blum, *op. cit.*, p. 37.
35. *Ibidem*, p. 28.
36. *Ibidem*, p. 29.
37. Bergounioux, Alain, „Théorie et pratique de la social-démocratie“, în: *Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, Hachette, 1989, p. 588.
38. *Ibidem*, p. 591.
39. *Ibidem*, p. 590.
40. Willy Brandt; Bruno Kreisky; Olof Palme, *La social-démocratie et l'avenir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 21.
41. *Ibidem*, p. 22.
42. Alain Bergounioux, Bernard Manin, *La social-démocratie ou le compromis*, Paris, PUF, 1979, p. 196.

43. Jenkins Roy, „Le probleme de l'égalité“, în: R.H.S. Crossman, CAR Crosland; Roy Jenkins, M. Cole şi alţii: *L'avenir du travaillisme. Nouveaux essais fabiens*, Paris, Les Editions Ouvrieres, 1956, pp. 107–108.
44. *Ibidem*, p. 105.
45. W. Brandt, Scrisoarea din 30 iulie 1973, în: W. Brandt, B. Kreisky, O. Palme, *La social-démocratie et l'avenir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 129–130.
46. *Ibidem*, p. 23.
47. *Ibidem*, p. 23.
48. *Ibidem*, p. 141.
49. *Declaraţia de principii a Internaţionalei Socialiste* (Adoptată la cel de-al XVIII-lea Congres din 20–22 iunie 1989, Stockholm), p. 15.
50. Jacques Attali, *Uno sguardo oltre la crisi. Mondoperaio*, nr. 3, 1981, p. 66.
51. *Parti Socialiste — '98 reponses aux questions économiques*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 24–25.
52. *Ibidem*.
53. F. Feytö — Les avantages et desavantages de l'euro-socialisme, *Le Figaro*, septembrie 1978.
54. Rezoluţia Congresului de la Metz a P.S.F., în: *Le Poing et la Rose*, nr. 8l, mai 1979.
55. *Ibidem*.
56. F. Cicchito, Cuvântare la al 41-lea Congres al P.S. Italian, *Avanti*, aprilie 1978.
57. Manuel Escudero, Il dibatito sui nuovi obiettivi del socialismo democratico, în: *Il socialismo del futuro*, nr. 3, 1991, p. 124.
58. *Ibidem*, p. 123.
59. *Declaration of the World Economy. The Need for a New System of Collective Responsability. New York*, 1996, 5 noiembrie, p. 1.
60. *Ibidem*, p. 5.
61. G. Lührs; T.Sarrazin; F.Speer; H. Tietzel, *Kritische Rationalismus und Sozialdemocratie*, Frankfurt am Main, Verlag, Nmgb, 1975, p. 4.
62. P.L. Berger, *Le piramidi del sacrificio*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 23-24.
63. G. Lührs; T. Sarrazin; F. Speer; H. Tietzel, *Social-democrazia e razionalismo critico*, Milano, Vita e pensiero, 1981.
64. Dahredorf, Ralf, *La liberta che cambia*, Bari, Laterza, 1980, p. 70.
65. *Ibidem*, p. 71.
66. *Ibidem*, p. 20.
67. W. Brandt, B. Kreisky, O. Palme, *La social-démocratie et l'avenir*, Paris, Ed Gallimard, 1976, p. 21.
68. Ibidem, pp. 71-72.
69. Erklärung der Sozialistichen Internationale… În: *Programme der Deutschen Sozialdemokratie*, Hannover, J.H. Dietz Nach. Gmb H., 1963, p. 105.
70. Schmidt, Helmut, Introducere la lucrarea: Georg Lührs, Thild Sarrazin, Frithjof Spreer, Manfred Tietzel (ed), *Kritische Rationalismus und Sozialdemokratie*, Frankfurt am Main, Verlag Ngmb, 1975, p. XVIII.
71. *Ibidem*, p. XIX.
72. *Ibidem*.
73. *Ibidem*.
74. *Ibidem*.
75. *Ibidem*, p. XX.
76. *Ibidem*, p. 24.
77. *Ibidem*, p. XVIII.
78. *Ibidem*.

79. Brian Magee, *Il nuovo radicalismo in politica e nella scienza*, Roma, Armando, 1975, p. 97.

CUVINTE-CHEIE
Social-democraţie, reformism, democraţie socială, partide social-democrate, sindicate, compromis, asistenţă socială, securitate socială, protecţie socială, stat social, ideologie, valori politice.

ÎNTREBĂRI
1. Arătaţi prin ce se deosebeşte social-democraţia, în cadrul familiei politice a Stângii, de comunism şi socialism.
2. Explicaţi conceptul de democraţie socială.
3. Enumeraţi principalele caracteristici ale economiei mixte şi statului social.
4. Comparaţi economia mixtă cu economia socială de piaţă; evidenţiaţi asemănările şi deosebirile.
5. Enumeraţi cauzele crizei de identitate şi de alternative a social-democraţiei contemporane. Justificaţi răspunsurile.
6. Arătaţi diferenţele dintre reformă şi revoluţie.
7. Enumeraţi principalele valori ale social-democraţiei contemporane.

TEMA NR. 5

ROLUL ŞI LOCUL VALORILOR RELIGIOASE ÎN CRISTALIZAREA UNOR DOCTRINE POLITICE

Prolegomene la o doctrină social-politică a Bisericii1. Preliminarii istoriceApariţia creştinismului a produs o restructurare profundă a raportului dintre religie şi puterea politică. „Împărăţia mea nu este din această lume", spune Iisus Hristos şi tâlcul adânc al acestei maxime vizează transcendenţa sistemului de valori ale noii religii. Religie ai cărei zei nu mai fac parte din universul cotidian al cetăţii, nu îl mai populează cu familiaritatea palpabilă a corporalităţii lor. Universul lor este transmundan: din el privesc relele lumii cu un ochi necruţător şi cu o mână atotputernică. Clauza specială a contractului pe care noua religie l-a impus lumii este salvarea de urmările nefaste ale păcatului originar. Valorile noilor comunităţi creştine sunt funcţie de această aspiraţie fundamentală. Ele se instituie în jurul unei axe cu precădere morală: penitenţa, austeritatea, umilinţa. Ideea că aceste valori întăresc sufletul în luptă cu ispitele cărnii, sediu al trupului şi al păcatului, a constituit unul din elementele liantului coeziv al primelor comunităţi creştine. Încă din 1927, într-un studiu de o forţă metafizică extraordinară, Nae Ionescu observa că semnificaţia umană a durerii omului Hristos, răstignit pe Cruce, este valorificarea ei în acţiunea purificatoare asupra sufletului. Plecând de la această valoare morală filosoful muntean stabilea o falie despărţitoare între terapeutica greco-indiană de negare a durerii şi creştinism „care lichidează idealurile lumii antice şi care «primeşte durerea ca o realitate" şi prin care sufletele noastre se desprind de contingentele concretului, înălţându-se în sferele fericite ale libertăţii adevărate"1. Al doilea element care explică forţa coezivă a acestora ţine de raportul particular pe care ele l-au promovat cu puterea politică. Interesul Sfinţilor Părinţi ai Bisericii, Apostolul Pavel în primul rând, apoi Tertulian, Celsius, Origene, Sfântul Ambrozie, Dyon Hrisostomul era de a evita orice conflict cu puterea păgână oficială pentru a câştiga timp, atât de necesar întăririi comunităţilor creştine, zguduite şi aşa de schisme şi erezii. Ideea că orice putere vine de la Dumnezeu (Omnis potestas a Deo) se bazează pe ideea de funcţie: braţul secular al Prinţului încarnează voinţa divină din care şi provine, de fapt, ideea de autoritate. Prinţul nu este decât un instrument al voinţei divine. El poate fi bun sau rău; arbitrar în judecăţile sale şi tiran în actul de conducere. În faţa comportamentului despotic al prinţului creştinul nu trebuie decât să se supună deoarece în cruzimea acestuia el nu trebuie să vadă decât o pedeapsă trimisă de Dumnezeu pentru păcatul originar iar în acceptarea ei o condiţie a ispăşirii.Prin caracterul său transcendent noua religie amplifică valorile morale din primele comunităţi creştine până pe punctul de a face din ele o punte de legătură cu Divinitatea, astfel încât aspiraţiile şi comportamentul uman să fie contaminate de încarnarea terestră a Verbului: „La început era Cuvântul şi Cuvântul era Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul". Mesajul evanghelic nu este mai puţin clar în această privinţă: „Daţi Cezarului ce-i al Cezarului şi lui Dumnezeu ce-i al lui Dumnezeu" le răspunde Iisus Hristos ucenicilor la întrebarea dacă este bine ca zarafii care îşi expun marfa la intrarea în templu să plătească impozit. După cum a interpretat Sfântul Ambrozie la sfârşitul secolului al IV-lea această pildă, interpretare care va fi dezvoltată mai târziu de E. Renan în Viaţa lui Iisus, accentul va cădea pe preponderenţa factorului moral asupra celui politico-statal. Prin rezonanţa lor integrativă, prin puritatea şi plenitudinea aspiraţiilor, valorile morale deschid o cale de acces spre transcendenţa. „Daţi Cezarului ce-i al Cezarului": daţi-i gloria deşartă a acestei lumi, daţi-i monedele cu efigia chipului său care vor fi măcinate de scurgerea timpului. În schimb, lui

Dumnezeu daţi-i lamura nemuritoare a sufletului care vă apropie cel mai mult de Împărăţia Lui. În această filieră interpretativă, disocierea calitativă spirit-materie va îmbogăţi cu noi elemente „teoria ministeriatului" elaborată de Sfântul Pavel în Epistola către Romani. Începând cu Jean Hrisostomul, Sfinţii Părinţi ai Bisericii vor teoretiza explicit supunerea în faţa puterii temporale, recunoscând că arbitrariul puterii politice şi dominaţia economică se adresează trupului, cărnii, sediu al ispitelor şi al păcatului, ceea ce nu contravenea învăţăturilor Bisericii.Înainte de a evidenţia elementele de continuitate şi de ruptură ale creştinismului cu Antichitatea păgână pe planul concepţiei politice se cuvine să subliniem o altă sursă de influenţă care şi-a pus o amprentă substanţială asupra raporturilor dintre puterea religioasă şi puterea politică. În această privinţă, influenţa monoteismului ebraic se face simţită în mai multe direcţii. Mesianismul social al iudaismului anunţă sfârşitul timpului şi începutul unei noi ere istorice prin cataclisme violente, care vor spăla de păcate faţa murdară a Lumii. Mesianismul social creştin va prelua din acest imaginar catastrofic schema preponderent morală: a doua apariţie a lui Mesia, în persoana lui Iisus Hristos care din iubire de oameni îşi ia asupra sa şi le răscumpără prin sacrificiul Răstignirii păcatele Lumii, va însemna sfârşitul, Judecata de Apoi şi începutul unei ere creştine fără de sfârşit. Nu este greu de decelat în acest ciclu istoric rolul ideologiei plebee din Principat care canaliza acest imaginar social spre evazionismul caracteristic teologiilor eliberării.Asemănările se opresc însă aici, deoarece între Vechiul Testament şi Noul Testament există diferenţe profunde, începând cu reprezentarea divinităţii monoteiste însăşi, până la impactul acesteia asupra concepţiei politice în cele două religii. În Vechiul Testament, Dumnezeu este neîndurător şi rece, pe câtă vreme în Noul Testament apare Iisus Hristos, domnul iubirii şi al milei. „Ascultă Israel, spune Iahve, eu sunt Domnul, Dumnezeul tău", „Cine a păcătuit să lase piatra jos" va spune Iisus Hristos, marcând, parcă, una din emblemele umanismului creştin.Totuşi, după cum au subliniat cei mai autorizaţi exegezi ai acestui capitol din istoria gândirii politice, „aportul ebraic este important nu în ce priveşte instituţiile, ci în ce priveşte natura autorităţii. El va inspira creştinismul, substituind în acest punct concepţia sa gândirii greco-latine"2. Contractul solemn pe care poporul ales îl încheie cu Iehova este un contract special în cel puţin trei aspecte: 1. se încheie prin liberul consimţământ al poporului lui Israel, dar odată încheiat el devine obligatoriu iar cei care nu respectă obligaţiile prevăzute în clauzele contractuale vor fi pedepsiţi; 2. contractul se încheie cu comunitatea religioasă, de unde prioritatea respectării legii naturale şi legii religioase; 3. şefii comunităţii (profeţi, judecători, regi), sunt garanţii respectării acestui contract (vezi primirea Tablei cu legi de către Moise pe muntele Sinai, în vreme ce poporul aştepta, îngenunchiat, în vale) care, indiferent de forma de guvernământ, reprezintă structura instituţională a comunităţii, de sursă a autorităţii şi legitimităţii ei teocratice. Astfel, în creştinism, teocraţia rezidă, ca şi la poporul lui Israel, din suveranitatea legii religioase şi civile pe care regele este ţinut să o respecte sub ameninţarea pedepsei cu detronarea în virtutea autorităţii ce derivă din acest contract solemn încheiat cu divinitatea.Preocuparea Sfinţilor Părinţi de a conserva şi dezvolta comunităţile creştine a găsit în autoritatea-funcţie garanţia unei reciprocităţi de drepturi şi datorii dintre monarh şi comunitate: „De aici va rezulta — ceea ce este cu totul străin gândirii greco-romane de această dată — că supunerea poate să aibă un caracter condiţional, depinzând de legitimitatea ordinii date"3.Noul cadru spiritual, indus de transcendenţa divinităţii, îşi va pune o amprentă decisivă nu numai asupra relaţiilor de putere, ci şi asupra raporturilor morale şi civile, asupra raporturilor dintre stat şi societatea civilă. Spiritualitatea creştină se deosebeşte de cea antică printr-un nou spaţiu moral şi printr-un nou umanism: în calitate de arhitect suprem al universului, Dumnezeu îşi iubeşte toate creaturile sale cu o dragoste egal împărtăşită. Demnitatea eminentă a persoanei derivă din actul primar al iubirii divine: toţi oamenii se nasc egali între ei, indiferent de rasă sau origine, pentru că posedă de la Creatorul lor un suflet, fereastră spre divinitate. Această conştiinţă a egalităţii, provenind din statutul de creştin, pune în mişcare valoarea cea mai de preţ a comunităţilor creştine: iubirea aproapelui, ca simbol al domniei legii lui Dumnezeu pe Pământ. Ea pune în mişcare şi dinamizează celelalte valori morale şi sociale ale creştinismului: austeritatea, umilinţa, cantitatea, ceea ce înseamnă deja un alt mod de viaţă faţă de hedonismul antic. Să ne

gândim că marele Aristotel însuşi, fidel concepţiei sale despre virtute şi calea de mijloc, extindea statutul de sclav şi asupra muncitorilor care executau activităţi manuale, considerate ca înjositoare, dar nu mai puţin utile existenţei optime a Cetăţii.Dublul registru ontologic al persoanei umane, acela de „animal social" şi acela de creatură, după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, ca şi noua concepţie despre autoritate creează deja un hiatus între instituţiile statului şi normele religioase şi morale ale comunităţilor. Acestea nu mai sunt dispuse să accepte orice ingerinţă a statului în viaţa lor, mai ales dacă această ingerinţă ameninţă scopurile esenţiale ale creştinismului: pregătirea pentru viaţa de apoi, salvarea sufletului, iertarea de păcatul originar. Idealul politic al grecilor: dezvoltarea personalităţii umane şi o viaţă fericită este înlocuit de idealul creştin: o viaţă virtuoasă în acord cu morala creştină. Unitatea credincioşilor, ea însăşi o reflectare a monoteismului creştin, proiectează acest ideal în planul transcendenţei şi face din ordinea temporală doar un accesoriu în atingerea ei. Aşadar, la origine, dualitatea dintre puterea spirituală şi puterea temporală îşi trage forţa propulsivă din elementele interne ale dogmei. În actul de guvernare însăşi, această dualitate va fi întreţinută de pasiunea pentru putere a beligeranţilor de ambele tabere, cu argumente şi rezultate alternante.2. Constituirea doctrinei social-politice a Bisericii2.1. Augustinismul politicPână la recunoaşterea creştinismului ca religie oficială şi unică în Imperiu (sfârşitul secolului al IV-lea, mai precis în 396 sub împăratul Theodosius) cele două puteri îşi urmau fiecare drumul său propriu, intersectându-se rareori. Biserica era interesată să-şi consolideze dogmele şi comunităţile sale, după schismele şi ereziile care îi cutremuraseră edificiul în secolele III şi IV. Apărarea şi aplicarea doctrinei pauliene a „ministeriatului" (nu persoana titularului, ca subiect al puterii, ci funcţia acestei puteri vine de la Dumnezeu) de către Jean Hrisostomul (347-407) şi Sfântul Ambrozie (333-397), în împrejurări specifice reiterează evidenţa şi paralelismul celor două puteri. Însă două evenimente majore vor facilita drumul puterii spirituale, a Bisericii, spre afirmarea hegemoniei sale în raport cu puterea temporală, a regilor sau a împăraţilor: năvălirea popoarelor barbare care a permis Bisericii să joace primul ei rol major, în viaţa politică a Occidentului şi apariţia lucrării Sfântului Augustin (350-430), De Civitate Dei (Despre Cetatea lui Dumnezeu). Această operă va juca un rol capital în cristalizarea teoriei politice a creştinismului, pentru aproape o mie de ani, până la apariţia celuilalt monument al gândirii politico-religioase a lumii creştine: Summa theologiae a lui Toma din Aquino.„Două iubiri au ridicat două Cetăţi, dragostea de Sine împinsă până la sfidarea lui Dumnezeu: Cetatea terestră — dragostea de Dumnezeu împinsă până la dispreţul de sine: Cetatea lui Dumnezeu. Una se glorifică într-un sine, alta întru Domnul. Una cere gloria sa oamenilor, cealaltă pune gloria sa cea mai scumpă în Dumnezeu, martor al conştiinţei sale. Una, în orgoliul gloriei sale, ţine capul sus; cealaltă, spune Dumnezeului său: Eşti gloria mea şi tu îmi ridici capul. Prima, la şefii săi, în victoriile sale asupra celorlalte naţiuni, se lasă dominată de pasiunea sa de a domina. A doua ne reprezintă cetăţeni uniţi în caritate, servitori reciproci unii altora, guvernanţi tutelari, subiecţi supuşi"4.Din acest citat reiese clar că Sfântul Augustin nu pune semnul echivalenţei între Stat şi Cetatea umană, pe de o parte, Cetatea lui Dumnezeu şi Biserică, pe de alta. Cele două principii, ale Binelui şi ale Răului, aflate constant în luptă în viaţa prezentă sunt încarnate în cele două Cetăţi, iar pacea eternă nu poate fi obţinută decât în viaţa viitoare printr-o iertare de păcatul originar, ca urmare a unui comportament în conformitate cu poruncile creştine. Odată cu creştinarea Imperiului însă, valorile morale de Bine şi de Rău capătă o conotaţie politică indiscutabilă. De această dată, prinţii creştini nu mai sunt exteriori Bisericii. Ei fac parte din comunitatea creştină „care comportă şi o organizare temporală a statului după legile Evangheliei"5. Translaţia semantică de la valorile creştine de virtute şi păcat, în condiţiile creştinării Imperiului, s-a impus şi asupra acţiunilor politice ale fiilor Bisericii, ceea ce duce la afirmarea puterii spirituale, începând cu secolul VI e.n. Această absorbţie în timp a puterii temporale în idealul unei comunităţi creştine în care puterea spirituală are ca sarcină nu numai salvarea sufletelor dar şi aceea de garant al puterii politice, prin transmiterea şi recunoaşterea caracterului ei legitim de către vicarul lui Petru va duce în timp la naşterea augustinismului politic.Această nouă orientare va primi, prin opera Sfântului Augustin, armătura ei ideologică oficială, mai ales prin teoria sa despre autoritate, putere

şi justiţie. Aceasta este înrădăcinată în tradiţia patristică şi face din escatologia creştină a scopului providenţial al Cetăţii terestre cheia de boltă a argumentaţiei sale. Puterea politică este necesară pentru a salva statul, ca formă de organizare a societăţii creştine, absolut indispensabilă în faţa năvălirii popoarelor barbare. Dar axa internă a puterii politice, şi inclusiv a puterii de stat, relaţia dominaţie-supunere, era incompatibilă cu valorile creştine, mai ales cu egalitatea. De aceea, Sfântul Augustin recurge la o ficţiune juridică: înainte de căderea omului în Păcat, vârsta de aur a umanităţii nu cunoştea nici relaţii de dominaţie, nici relaţii de asuprire: „Dumnezeu a voit ca fiinţa raţională făcută după imaginea sa să nu domine decât asupra fiinţelor iraţionale, nu omul asupra omului, ci omul asupra dobitocului“6 şi, de aceea, primii regi drepţi erau stabiliţi „ca păstori de turme mai curând decât ca regi ai oamenilor, Dumnezeu voind astfel să ne sugereze, de asemenea, ceea ce, p de o parte, reclamă ordinea naturii, ceea ce, pe de alta, cere sancţiunea păcatului“7. Pentru a recupera această stare de graţie dinaintea Păcatului, această egalitate naturală şi demnitate integră şi pură a naturii umane, sclavul trebuie să aştepte şi să se supună cu dragă inimă stăpânului)şi nu din teamă ipocrită, făcând astfel din servitutea sa o libertate. Această servitute este în ordine, este legitimă, căci păcatul, care a tulburat ordinea naturală, trebuia să fie ispăşit. Tot astfel, guvernul coercitiv, pedeapsă el însuşi a păcatului, este în ordinea lucrurilor, este legitim, după cum este şi necesar. Se poate spune că el este o natură de al doilea grad în raport cu natura coruptă, deviată a omului după Cădere“8.Concepţia despre stat şi justiţie provin din acelaşi conţinut religios al legitimităţii puterii şi autorităţii politice. După Sfântul Augustin justiţia este structura de bază a statului care, de altminteri, nici nu ar putea exista fără adevărata justiţie, care este justiţia creştină, transcendentă: „Adevărata justiţie nu există decât în acest lucru public al cărui guvernator şi fondator unic este Hristos..., în această Cetate despre care Sfânta Scriptură spune: lucruri glorioase s-au spus despre tine, Cetate a lui Dumnezeu“9. De pe această nouă platformă ideologică, Sf. Augustin critică celebra teorie despre stat şi justiţie dată de Cicero în De Respublica şi în De Legibus. Critica vizează definiţia lucrului public (res pubblica) devenit „lucrul poporului“ (res populi) prin adeziunea la o lege comună şi, implicit, a poporului: „Grup de oameni asociaţi prin vinculum jurris (legături juridice), prin juris consensu (consens juridic) şi prin interese comune (utilitatis communione)“. Augustin consideră că Roma antică nu a fost un stat autentic şi cu atât mai mult un popor deoarece în el a lipsit tocmai esenţialul: justiţia. Aceasta este virtutea care atribuie fiecăruia ce i se cuvine. „Or, a sustrage omul adevăratului Dumnezeu pentru a-l aservi demonilor impuri, aşa cum face statul păgân, înseamnă a nu atribui lui Dumnezeu ceea ce îi revine, înseamnă, deci, cea mai mare nedreptate“10. În locul definiţiei lui Cicero, Sf. Augustin propune o nouă definiţie a poporului, în acord cu preceptele învăţăturii creştine: „Poporul este o multitudine de fiinţe raţionale, asociată prin participarea în bună înţelegere la lucrurile (bunurile) pe care el le iubeşte“11. Iată că în locul suveranităţii normei juridice la Cicero apare iubirea creştină care umanizează conţinutul dreptului natural la stoici şi îi fac posibilă aplicarea prin iubirea creştină.2.2. Gândirea social-politică a Bisericii în Evul MediuGândirea social-politică a Bisericii în Evul Mediu se caracterizează prin luptele, uneori înverşunate, duse împotriva puterii temporale pentru supremaţie în spaţiul comunitar. Deja Sfântul Augustin avertizase că nu trebuie confundate cele două Cetăţi: Cetatea terestră cu Statul şi Cetatea lui Dumnezeu cu Biserica. Mai mult, pe linia „ministeriatului“, elaborată de Sfântul Pavel, Sfântul Augustin recunoaşte instituţiilor politice un caracter legitim, în conformitate cu teoria sa despre autoritate. Acestea au fost create de Dumnezeu cu scopul de a păstra ordinea terestră şi, prin urmare, pentru a se supune planurilor Providenţei, indiferent dacă împăraţii erau creştini sau păgâni. Dar când Imperiul Roman se creştinizează, categoriile morale de Bine şi Rău devin echivalente ale categoriilor creştine de virtute sau păcat, ceea ce amplifică superioritatea valorilor religioase asupra celor morale şi politice până pe punctul de a le asimila. În plus, Biserica, în calitate de comunitate creştină, unică şi indivizibilă, prin organizarea temporală a statului după legile Evangheliei, favorizează transferul preponderenţei politice „spre puterea pontificală, fără ca pontiful, acceptând-o, să aprecieze că îşi depăşeşte datoriile religioase ale sarcinii sale apostolice şi fără ca să vrea să uzurpe funcţiile publice“12. Până

la sfârşitul secolului V distincţia dintre cele două puteri: religioasă şi laică, temporală şi spirituală, rămăsese destul de clară, după cum reiese din Decretalia Papei Gelasie I (496-502): „Originea separării puterilor spirituale şi temporale trebuie căutată în ordinea însăşi stabilită de divinul Fondator al Bisericii. Gândindu-se la slăbiciunea umană, el a avut grijă ca cele două puteri să rămână separate şi ca fiecare să rămână în domeniul particular care i-a fost atribuit. Prinţii creştini trebuie să se servească de sacerdoţiu în lucrurile care se referă la salvare. Preoţii, în ce-i priveşte, trebuie să se raporteze la ceea ce prinţii au stabilit, în tot ceea ce se referă la evenimentele temporale, astfel încât soldatul lui Dumnezeu să nu se amestece în treburile acestei lumi, iar suveranul temporal să nu se amestece niciodată în afacerile religioase“13. Începând cu secolul VI însă, odată cu urcarea pe tronul pontifical a lui Grigorie cel Mare (592-604) confuzia tot mai mare dintre cele două ordine de putere duce la preponderenţa puterii religioase asupra puterii temporale, prin afirmarea funcţiei religioase a suveranului, supusă Papei. Precedentul acestei supremaţii trebuie căutată în influenţa autorităţii religioase exercitată de papa Grigore cel Mare asupra principilor barbari, ale căror regate recente erau slab instituţionalizate. Astfel, într-o scrisoare adresată lui Childebert, regele astrogoţilor, papa nici nu disimulează complexul său de superioritate, în spatele siguranţei de sine: „A fi rege — declară el — nu are nimic miraculos în sine, deoarece mai sunt şi alţii“14.Perioada care urmează poate fi împărţită în două etape distincte: prima, până la domnia lui Carol cel Mare care poate fi caracterizată prin fundamentarea progresivă a legitimităţii teocratice a puterii; a doua, după moartea lui Carol cel Mare (814) şi până la papii Inocenţiu al III-lea şi Inocenţiu al IV-lea, caracterizată prin supremaţia puterii spirituale. Biserica va face din salvarea sufletelor, indiferent de statutul social al credincioşilor, un principiu de legitimitate. Biserica are auctoritas, spre deosebire de puterea regală, potestas, simplă putere de exerciţiu, de administrare a lucrurilor şi persoanelor. Faptul că regii, începând cu Pepin cel Scurt, vor apela la Papă, pentru ca investitura de rege, făcută în Biserică, în numele voinţei divine, să fie deasupra oricărei îndoieli sau contestaţii, avea în vedere autoritatea supremă a Pontifului, ca reprezentant al lui Iisus Hristos pe pământ. În schimb, suveranul ales de Dumnezeu este obligat să îl servească, garantul respectării acestui contract fiind Biserica. Or, Biserica nu amesteca planul misiunii sale divine cu cel uman. Ea avea obiective politice ca ale oricărui alt stat şi ambiţiile sale vizau antrenarea puterilor temporale la realizarea obiectivelor sale spirituale. Papa „apelează la Pepin, contra Lombarzilor — ceea ce servea cel mai bine scopurilor sale, căci regele se angaja «să restituie papalităţii» nimic mai puţin decât un număr de teritorii dintre care cel mai important era exarhatul Ravennei. Era vorba de «a elibera» Biserica lui Petru de duşmanii ei, făcându-i o donaţie teritorială convenabilă, numită, de altfel, «restitutio»“15. Domnia lui Carol cel Mare (768-814) va absorbi, în sinteza unei personalităţi excepţionale, unitatea dintre temporal şi spiritual. Scopurile Imperiului coincid cu cele ale Bisericii. Visul unităţii politice şi religioase s-a realizat sub Carol cel Mare: respublica christiana, victorie a creştinismului asupra lumii barbare şi a asimilării Imperiului Roman în Sfântul Imperiu Romano-German. Însă gestul simbolic al încoronării lui Carol cel Mare ca împărat de către Papa Leon al III-lea în anul 800, gest care nu implica nici o translaţie a puterii, va avea consecinţe profunde în ce priveşte consolidarea supremaţiei puterii spirituale în secolele următoare. Succesorii lui Leon al III-lea din secolul IX (Nicolae I, Ioan al VIII-lea) profitând de personalitatea slabă a succesorului lui Carol cel Mare vor impune doctrina care mai târziu va purta numele de „doctrina gregoriană“ în amintirea papei Grigore al VII-lea (1073-1085) care va asigura acestei supremaţii un conţinut teocratic evident. Începând cu această perioadă papalitatea va exercita un control strâns asupra împăraţilor, ca fii ai Bisericii, şi va institui o adevărată protecţie paternalistă asupra Imperiului în numele credinţei şi al salvării sufletului. Conţinutul teocratic al legitimităţii puterii politice este dat de şi prin Biserică prin încoronare şi ungerea cu sfântul mir. În aceste condiţii, se asistă la instaurarea unei succesiuni a autorităţii divine, prin filiaţia dintre Petru, prinţul Apostolilor, şi Papă, vicarul lui Hristos pe Pământ: „Paşte oile mele, şi tot ceea ce tu vei lega pe Pământ va fi legat în Cer; şi tot ceea ce tu vei dezlega pe Pământ va fi dezlegat în Cer“ (Epistola către Corinteni). Conform acestei linii de argumentare, susţinută de o puternică imagologie biblică, Papa are întreaga

putere (plenitudo potestas) asupra creştinătăţii şi prinţilor creştini. El poate controla actele prinţilor, dar reciproca nu este adevărată, deoarece nu stă în menirea puterii temporale de a înţelege valorile transcendente. Papa este deasupra legilor; el nu poate fi judecat de nimeni, dar el poate judeca un prinţ rău, dacă acesta nesocoteşte învăţăturile Bisericii, eo ipso, ale Papei. Această absorbţie a puterii temporale de către puterea spirituală se bazează pe recunoaşterea oficială a superiorităţii valorilor morale şi spirituale deţinute de Biserică. Este adevărat că orice putere vine de la Dumnezeu, dar puterea temporală a prinţilor vine indirect: ea este confirmată de Papă, ca reprezentant al lui Hristos pe pământ. Întrucât guvernarea lumii creştine revine papei, puterile publice devin instrumentul acestei guvernări şi trebuie să se supună jurisdicţiei spirituale: „în măsura în care acţiunea politică are un sens religios şi unde puterea trebuie să servească, în ultimă instanţă, interesele supreme ale Bisericii, această acţiune şi această putere nu ar trebui să fie indiferente. De aceea, Papa are dreptul de a o orienta şi, la nevoie, de a modifica politica seculară“16.B. Politică şi religie în Bizanţ1. Punerea problemeiÎn constituirea Imperiului Roman de Răsărit putem vorbi de un veritabil sincretism compus din cele trei laturi ale unui triunghi echilateral: politică, religie şi drept a căror convergentă se sprijină pe tot atâtea canale de comunicare a influenţelor modelatoare: influenţa culturii politice a Principatului şi Dominatului; influenţa monarhiilor helenistice şi influenţa filosofiei greceşti. Toate aceste influenţe se osmozează într-o nouă formulă politică sub presiunea geo-strategică a perşilor în Est, a arabilor în Vest şi a Occidentului în Nord până la naşterea unui nou Imperiu — Imperiul Bizantin. Această nouă formulă politică poate fi rezumată în patru vocabule: „un Împărat, un Stat, o Biserică, o Lege“.Monarhia militară pe care Cezar voia să o impună lumii romane în ultimii ani ai domniei sale (46-44 î.e.n.) vexase tradiţia republicană dar ea a continuat să subziste, alimentată fiind şi de necesitatea unei conduceri unice a Imperiului. A fost nevoie de tactul şi geniul politic al lui Octavian pentru a putea trece această formă de regim politic, deghizat sub o vestă republicană. Având imperium unic şi auctoritas asupra întregii lumi, Prinţul avea potestas în provinciile romane şi răspundea, concomitent, de finanţele armatei. În Testamentul său politic, Senatul era redus la o funcţie de reprezentare şi deliberare, fără puteri efective însă, iar adunarea poporului dispărea discret din ecuaţia puterii. În calitate de comandant suprem al armatei, de pontifex maximum, de şef al augurilor, al finanţelor publice, împăratul a primit în titulatura sa calificativul de divin şi de augustus având un statut terestru asemănător zeilor: Octavian Augustus Dive Caesar. În secolele următoare această imagine a puterii absolute se va perpetua printr-un aflux imagistic al aceleiaşi puteri din partea monarhiilor elenistice, profund influenţate şi ele în această privinţă de structura puterii din monarhiile orientale. De aceea, împăraţii bizantini vor prelua toate aceste prerogative ale puterii absolute din Principat şi din Orient. Nu întâmplător ei se numesc „Autocratori“; „Pantocratori“ şi „Cosmocratori“. Împăraţii bizantini sunt şefii armatei, şefii administraţiei, au iniţiativă legislativă, încheie tratatele de pace, într-un cuvânt concentrează întreaga putere în mâinile lor. Dar mai presus de toate ei sunt şefii incontestabili ai Bisericii, împărţind cu patriarhii o paritate fluctuantă în ce priveşte legea divină. Cum se explică faptul că în Imperiul Bizantin împăratul era divinizat în aşa măsură încât Ana Comnena nu s-a sfiit în Alexiada să îl declare drept „al treisprezecelea Apostol“, iar expresii precum „chipul lui Dumnezeu pe pământ“, „legea vie a timpului său“ se întâlnesc frecvent în literatura bizantină, începând cu secolul VI. Această poziţionare a imaginii împăratului ca „structură“ sau „Centru“ al lumii nu derivă din influenţa unor cosmogonii limitrofe ci din spiritualitatea greacă, dominantă în Bizanţ, începând cu secolul VI când limba greacă elimină limba latină ca limbă oficială. Filosofia platonică, şi mai ales cea neoplatonică, va structura teoria politică a puterii după modelul „statului ideal“ şi al „principelui ideal“ găsind în teoria Ideilor platonice o platformă ideologică excelentă de legitimitate.În aceste condiţii, la care se adaugă compoziţia etnică heteroclită a Imperiului ca şi persistenţa unor structuri geo-politice speciale, Biserica va avea un rol de subordonare totală în faţa intereselor de stat, alias Împăratului. Formula care defineşte cel mai bine această preeminenţă a puterii temporale sau, mai exact, amestecul dintre puterea temporală şi cea spirituală în persoana sacră a Împăratului poartă

numele de cezaro-papism. Este o formulă sui-generis deoarece de multe ori, patriarhul de la Constantinopol, considerat de tradiția patristică răsăriteană „legea vie a lui Hristos“ sau interpretul voinței divine în Imperiu, s-a răzvrătit împotriva împăraților care încălcau legile umane şi divine. Statistic vorbind, numărul „afuriseniilor“ (excomunicărilor) a fost mult mai mare în Bizanț decât la Roma unde puterea spirituală a fost în anumite perioade (secolele X-XII îndeosebi) net superioară puterii temporale. Se pare că Biserica s-a subordonat cu bună ştiință statului şi Împăratului, conştientă fiind de nevoia vitală de unitate a Imperiului. După cum, tot din rațiuni politice, în alte perioade istorice, cesaro-papismul şi ideologia naționalistă vor ocupa prim-planul actualității politice bizantine.2. Cesaro-papismul şi imagologia puteriiÎmpăratul Constantin cel Mare mută Capitala Imperiului la Constantinopol în 313. Împreună cu mama sa , Elena, primeşte botezul în noua religie în care îl botează şi pe fiul său. Edictul de toleranță pentru cultul creştin, dat în 327, urmează Conciliului de la Niceea din 325. Acest Conciliu are o importanță extraordinară, atât pe plan dogmatic cât şi, mai ales, pe planul conținutului puterii imperiale. Pe plan dogmatic, deoarece intervenția energică a împăratului va pune capăt arianismului care amenința unitatea Imperiului şi a Bisericii. Faptul că sinodul ecumenic l-a acceptat ca primum inter pares între autoritățile religioase, faptul că Împăratul contribuie la elaborarea Crezului, a Dogmei în formula sa trinitară poate fi considerat începutul cesaro-papismului.Domnia lui Justinian I (527-565) continuă mai departe opera lui Constantin cel Mare de şef al Statului şi al Bisericii, dar la sudura dintre aceste două instituții fundamentale se adaugă alte două care vor fixa în timp apogeul strălucirii imperiale în Bizanț: opera legislativă şi administrativă. Prin sistematizarea dreptului roman (Codul lui Justinian — Codus juris civilas) în Digeste, Novele şi Instituții, ca şi prin organizarea administrativă a Imperiului, geniul politic al lui Justinian lasă să se întrevadă o posibilă paradigmă explicativă a unității şi strălucirii Imperiului în secolele VI-VII. Pe lângă noua organizare administrativă în theme, turmes şi bantes, sunt organizate diferitele categorii de personal administrativ începând cu clarissimii până la turmarci şi strategicoi. Marii şefi ai administrației bizantine erau cei patru logofeți: logofătul militar, logofătul turmelor, logofătul tezaurului public şi logofătul de interne (al dromului). Imediat după aceea veneau questorul (ministrul justiției) şi eparhul (prefectul oraşului).Nobilimea senatorială era împărțită în 18 clase ierarhice, fiecare corespunzând unei demnități. Cele mai înalte dintre aceste demnități erau cele de magistras, de proconsul, de patriciu şi de protospătar. Personajele investite cu cele mai înalte demnități formau în această nobilime o elită care se numea arhontes synklethon (clarrissimii romani). Fiecare din cele 18 demnități ale nobilimii senatoriale calificau pe titularii lor pentru un anumit rol administrativ, în special pentru a ocupa una din cele 60 de funcții superioare rezervate marilor şefi ai administrației civile sau militare.Structura politică a cezaro-papismului: „un împărat, un stat, o lege, o biserică“ nu a fost însă una imuabilă; dimpotrivă, ea a suferit alterări în timp, în funcție de interesele interne şi externe ale Imperiului ca şi de atingerea pe care unii împărați o aduceau legii morale şi divine, ceea ce obliga pe patriarhi la reacții neaşteptat de dure, mergând până la afurisenie (excomunicare) sau la răscoale17. Se cunoaşte reacția dură a patriarhului Balsamon când împăratul Leon I Isaurianul a interzis printr-un decret imperial cultul icoanelor şi nu printr-un decret al Conciliului, aşa cum trebuia să procedeze conform reglementărilor în vigoare date de Temistios şi de Jovien în secolul V acestei probleme. Biserica revendica prioritatea în domeniul spiritual şi respingea cezaro-papismul dictatorial al Isaurienilor. Reacția Bisericii a dus la instituirea unei diarhii a puterii care recunoaşte în Împărat şi în Patriarh pe cei doi stâlpi ai Imperiului. Ea a fost formulată într-un document numit Epanagoga (spre sfârşitul secolului al IX-lea)18. După această formulă, Împăratul este intendentul legal al lui Dumnezeu legătura comună a tuturor supuşilor care distribuie justiția într-o obiectivitate perfectă celor prezenți, fiecăruia după meritele sale. Patriarhul, imagine vie a lui Hristos, conferă adevărului, prin actele şi cuvintele sale, sensul lor profund; numai lui îi aparține dreptul de a interpreta textele sacre.Sub dinastia Comnenilor, începând cu anul 1081, cezaro-papismul a cunoscut o nouă perioadă de afirmare. În ciuda unei epoci de prosperitate, „apariția noilor doctrine eretice (paulicienii, bogomilii) şi a erorilor dogmatice cu tendințe raționaliste angajează încă o dată Biserica ortodoxă în

lupta pentru unitatea ei interioară, pentru adevărul dogmei. Dar, întrucât salvarea ortodoxiei se identifica din ce în ce mai mult cu salvarea statului, pentru a evita pericolele externe sau interne, politice sau spirituale, împăraţii au recurs din nou la cezaro-papism. Celebrul canonist Theodoros Balsamon justifică cazaro-papismul, afirmând că puterea şi activitatea împăraţilor vizează corpul şi sufletul, în timp ce puterea şi activitatea patriarhului vizează numai sufletul: „Împăratul, spune el, de altminteri, nu este supus nici legilor, nici canoanelor“19. Astfel, stăpânii temporalului au devenit şi stăpânii spiritualului.După cum era de aşteptat, iconoclasmul decretat de Leon I (717-741) a suscitat reacţii violente atât din partea clerului cât şi din partea credincioşilor, până pe punctul de a declanşa un război civil. Dar calculul politic al Isaurianului s-a dovedit a fi unul rece şi inflexibil. Cultul icoanelor atinsese nivelul periculos al adoraţiei fetisişte şi devenise un concurent de temut al puterii imperiale. Pe cale de consecinţă, puterea spirituală, prin cler şi mănăstiri, putea să instituie un regim teocratic fundamentalist care să subordoneze puterea imperială. Dar cearta imaginilor nu trăda decât faţa vizibilă a aisbergului, deoarece în spatele cultului icoanelor se profilau contradicţiile unui imperiu plurietnic care ameninţau unitatea sa internă. Adâncirea inegalităţilor şi a sărăciei nu puteau să lase indiferenţi pe împăraţii isaurieni, mai ales în condiţiile în care forţele ameninţătoare ale Islamului încercau să muşte din fruntariile Bizanţului. În aceste împrejurări, era firesc ca politica împăraţilor isaurieni să fie una realistă şi populară, iar ideologia să capete accente naţionaliste: „În ceea ce priveşte politica internă, se constată o dorinţă accentuată de justiţie socială şi o grijă de a proteja pe cei slabi contra exacţiunilor celor puternici“20. Opera legislativă a Isaurienilor — Ecloga — prin cele trei coduri — civil, militar şi rural — o antologie abreviată a Instituţiilor, Novelelor şi Codurilor lui Justinian dă adevărata dimensiune a spiritului şi a inovaţiilor isauriene. Intenţia umanitară mai largă ce răzbate din aceste coduri reiese şi din voinţa lui Leon al III-lea de a face legile şi dreptul, „devenite de neînţeles populaţiei, mai ales provincialilor“, accesibile tuturor. Rezultatul acestui efort de simplificare al unei legislaţii stufoase şi adeseori perimate va rămâne în vigoare până la elaborarea Basilicalelor, la sfârşitul secolului al IX-lea, în timpul dinastiei macedonene, de către Leon al VI-lea Înţeleptul. „Ecloga, născută, deci, din grija de a servi pe cei mai simpli dintre cetăţeni, arată, prin conţinutul său, că legile bizantine puteau să fie, şi în acest moment erau, în slujba celor slabi economic şi social.“21 Într-adevăr, în document sunt prescrise pedepse egale pentru toţi, fie că aceştia sunt puternici sau umili, bogaţi sau săraci. În legile privind căsătoria sunt introduse norme inspirate de morala creştină, iar cele din codul rural vizează abolirea sclaviei22. Într-adevăr, spiritul de justiţie care se degajă din lungul preambul al Eclogii, redactat, se pare, de Leon al III-lea, reprezintă preocuparea esenţială pentru politica socială a împăraţilor isaurieni: „Din toate bunurile, declară Leon al III-lea, eu am ales Justiţia“23. Împăratul constată că numai exercitarea Justiţiei în lume este conformă cu voinţa Divină. Ea „angajează pe cei însărcinaţi cu ea să se abţină de la orice pasiune şi să pronunţe judecata lor în conformitate cu exigenţele adevăratei justiţii care nu dispreţuiesc pe cei puternici“24. În sfârşit, el invită pe judecători să servească egalitatea şi justiţia şi să-şi amintească de faptul că „Dumnezeu pedepseşte pe cei care au două greutăţi şi două măsuri“25 (...) Sloganul de la sfârşitul introducerii clarifică fondul politicii iconoclaste: „Cu Dumnezeu pentru săraci şi asupriţi şi pentru apărarea patriei“ — aceasta este noua ideologie al cărei scop este crearea solidarităţii naţionale. A avea grijă de poporul său, a-l proteja împotriva celor puternici — aceasta este voinţa lui Dumnezeu, pentru că numai astfel, „cu ajutorul divin, Bizantinii vor putea să se apere împotriva duşmanilor“, împotriva invaziilor arabe în Orient şi incursiunilor slave în Occident.

3. Gândirea social-politică în BizanţDupă cum s-a observat în capitolele precedente, spiritul dreptului roman ne modela în atmosfera valorilor morale ale creştinismului. Ereditatea culturii juridice romane căpăta o nouă forţă în contact cu patosul justiţiar al religiei creştine. După cum a remarcat cu justeţe Nicolae Iorga „dreptul este un capitol al Bizanţului“. El este, împreună cu schimbările de atitudine, „regula, esenţa însăşi a acestei societăţi, elementul prin care ea trăieşte şi modelează“26. În această ordine de idei, lucrarea lui Kekaumenou (985-1031), Strategiconul, este deosebit de instructivă. Lucrarea este un tratat de strategie al unui nobil militar bizantin destinat

pregătirii fiilor săi; dar Kekaumenou nu separă viaţa publică de viaţa privată a unui soldat, astfel încât tratatul despre strategie este dublat în corpul operei de un tratat de morală practică, literatură atât de înrădăcinată în spiritualitatea bizantină: „De altminteri, spune el, eu scriu pentru copiii mei ceea ce am făcut, ceea ce am văzut şi auzit, lucruri adevărate şi care se întâmplă în toate zilele“27. Înţelepciunea practică din Strategicon rezidă din filosofia pur aplicativă, din simţul comun al epocii sale şi din tradiţia morală a societăţii bizantine. Tonul personal, naivitatea formei, experienţa bogată a vieţii conferă tratatului un profund umanism şi o dragoste pentru justiţie impregnată de valorile morale ale creştinismului. În acest sens, preceptul următor capătă întreaga semnificaţie: „Când acţionaţi bine Dumnezeu vă sprijină. Dacă tu serveşti magistratul, serveşte-l nu ca pe un magistrat sau ca pe un om, ci ca pe un rege şi ca pe un Dumnezeu“28. „Trebuie să fii drept faţă de toţi.“29 De aceea, decât să judeci strâmb, când trebuie să-l judeci pe prietenul tău intim, preferă mai bine să nu fii judecătorul lui30. „Este bine, spune el, ca subalternilor tăi să le fie frică de tine, dar numai pentru că tu eşti drept şi nu din alte motive. Căci dacă ei sunt subalternii tăi ei nu sunt mai puţin oameni ca tine. Viaţa este plină, observă el, de instabilitate: singurul lucru stabil este că tu eşti un om plasat sub un judecător drept care este Dumnezeu“31. „Tu vei pedepsi, spune el strategului, pe cei care au comis o greşeală, dar nu pe toţi, nici cu o pedeapsă care echivalează cu greşeala lor, ci cu umanitate.“ 32 În aceeaşi ordine de idei a raportului dintre religie, drept şi politică se înscrie şi opera lui Nicephoros Blémmidès33 (1197-1272), strălucit reprezentant al mişcării renascentiste şi intelectuale din secolul al XIII-lea, care a anticipat, cu cel puţin un secol, liniile directoare ale Renaşterii din Occident. Opera căruia Blémmidès i-a consacrat întreaga sa viaţă nu este nici ştiinţa, nici filosofia, ci pedagogia. Însă o pedagogie socială, am îndrăzni noi să subliniem, în care ideile platonice din Republica cu privire la formarea regilor filosofi şi la regimul sofocratic sunt proiectate în perspectiva regenerării statului bizantin. Anticipând opera pedagogică a Renaşterii, el consideră că remediul pentru depăşirea stării de criză a Imperiului este „ameliorarea oamenilor prin formarea de caractere“. În această privinţă, un rol mai important decât familia şi societatea în educaţia publică îl are statul deoarece acesta va căuta în primul rând să modeleze suveranul ideal care va acţiona pentru regenerarea lumii bizantine. „Regalitate şi filosofie, spune el, sunt foarte înrudite; ambele sunt imaginea Imperiului divin: una în vârful demnităţilor, cealaltă în vârful artelor şi ştiinţelor. Dacă ele coincid într-o singură persoană se obţine idealul. Regele devine atunci un adevărat Dumnezeu pe pământ.“34Tot din perspectiva Renaşterii bizantine se impune figura patriarhului Giorgios Gemistos Pléthon, personalitate de o erudiţie rară, care a făcut o profundă impresie la Academia platonică din Florenţa cu ocazia vizitei delegaţiei bizantine la Vatican în 1439 pentru a negocia un eventual ajutor împotriva iminentei invazii otomane. Între 1416-1423 Pléthon trimite două memorii: unul împăratului Manuel Paleologul şi altul fiului său, Theodor al II-lea, despot al Mistrei, în care el expune reformele necesare pentru renaşterea statului. În memoriul adresat împăratului, Pléthon militează pentru renaşterea statului bizantin după modelul şi strălucirea Greciei antice. „Noi suntem eleni“ — scrie Pléthon — şi adaugă: „Peloponesul a fost vechea sursă de unde au provenit cele mai nobile triburi greceşti care, plecând de aici, au dat naştere marii istorii a naţiunii greceşti“. Într-una din numeroasele sale opere istorice35, el lasă să se întrevadă că visa să joace pe lângă principii bizantini rolul filosofului la curţile regilor absolutişti din Europa iluminismului. Discuţiile interminabile pentru unirea celor două Biserici i-au arătat că în spatele principiilor creştine se ascundeau raţiuni geopolitice. El a sfârşit prin a vedea în prelaţii care discutau condiţiile unirii sofişti ce căutau să-şi impună punctul de vedere pentru a obţine avantaje politice. Acest spirit mercantil nu putea fi admis de Pléthon deoarece în materie de supranatural el echivala cu negarea Providenţei.C. Revoluţia medievală1. Sfântul Toma din Aquino şi „marea sinteză“Revoluţia săvârşită de Sfântul Toma din Aquino (1225-1276) în ştiinţa politică medievală poate fi recunoscută în toată amploarea şi profunzimea ei dacă satisface, în prealabil, două postulate: 1. situaţia ştiinţei politice medievale, dacă a existat aşa ceva până la Summa theologiae (1266-1273); 2. gradul de originalitate al acestui monument arhitectonic şi rolul lui în apariţia teoriei politice moderne şi premoderne. Până la Sfântul Toma prevalase tradiţia patristică după care

puterea şi autoritatea politică sunt de origine divină, iar raţiunea de a fi a politicii era triumful justiţiei, domnia legii. Dar atât la Sfântul Pavel cât şi la Sfântul Augustin sensul justiţiei deriva din transcendent; justiţia şi legile umane nu erau decât o copie a voinţei şi iubirii lui Dumnezeu de a salva de la „păcatul originar" această societate impură, moştenită de la lumea antică păgână.Înainte de toate, revoluţia tomistă constă în sinteza politică dintre filosofia lui Aristotel şi gândirea teologică şi religioasă a Evului Mediu în materie de guvernare. Saltul revoluţionar operat de Toma din Aquino prin această sinteză constă în noua concepţie despre putere şi societate. Puterea nu mai apare ca o convenţie, ca o pedeapsă, derivată din obligaţia de a ispăşi păcatul originar, ci ca o necesitate naturală, dedusă din realizarea scopurilor terestre ale omului: „Puterea in abstracto, autoritatea în sine este de origine şi de natură divină, a jure divino, atât pentru Sfântul Toma, cât şi pentru Sfântul Pavel (omnis potestas a Deo). Dar, în acelaşi timp, Sfântul Toma, care îl urmează aici pe Aristotel şi se separă de tradiţia stoică şi patristică, mai ales augustiniană, consideră că această putere este funciar naturală, că ea îşi are rădăcinile în natura însăşi a omului: acesta are nevoie de ea pentru a-şi realiza pe deplin scopurile sale terestre"36.În viziunea Sfântului Toma, aidoma teoriei cauzelor la Aristotel, puterea este constitutivă societăţii politice. Prin natura lor, oamenii au nevoi şi scopuri comune care nu se pot materializa decât în aceste întreguri ordonate care reduc multiplul (mişcarea dezordonată) la Unul (scopul comun). Aceasta este şi funcţia puterii concrete, de drept pur uman (a jure humano) a cărei exercitare, desemnare, alegere depinde de voinţa titularilor sau deţinătorilor ei în vederea realizării binelui propus pentru comunitate.Teoria legilor la Sfântul Toma este strâns legată de teoria puterii, mai ales dacă avem în vedere concepţia sa despre comunitatea politică unde datoria cetăţenilor, care fac parte din natură, este de a participa la opera sa, la cel mai mare Bine. Pe lângă indivizi, denumiţi substanţe „primare", comunitatea politică este de esenţă relaţională, deoarece structura ei de bază este ordinea, relaţia personificată prin Lege. Legea este o regulă şi o măsură a actelor după care fiecare este obligat să acţioneze sau să nu acţioneze. Or, regula şi măsura nu aparţin decât Raţiunii. În viziunea Sfântului Toma, „legea este o ordine a Raţiunii în vederea Binelui Comun, stabilită şi promulgată de către cel care are grija comunităţii"37. Aici, Sfântul Toma se apropie cel mai mult de Aristotel, dar, în acelaşi timp, se îndepărtează de el. Pe de o parte, supremaţia Legii care derivă din supremaţia Raţiunii, deoarece Raţiunea este o facultate care dirijează actele spre scopul lor. Pe de alta, sinteza dintre Lege şi ordine concretizează sinteza dintre legea naturală şi legea pozitivă, ceea ce elimină încercările de intruziune ale voinţei sau puterii arbitrare în viaţa Cetăţii. Dar ea evidenţiază, totodată, sinteza dintre contractul social şi scopurile puterii a jure humano, prin intermediul Binelui Comun. Întrucât cauza finală este asocierea şi traiul comun în Cetate, Binele Comun este un concept etico-politic, strâns solidar cu Binele individual a cărui finalitate este identică cu aceea a Binelui Comun. Dar Sfântul Toma se îndepărtează de Aristotel deoarece pentru el noţiunea de Bine Comun, de cauză finală, transcende interesele terestre ale vieţii în Cetate. Pe linia gândirii Sfântului Augustin există la Sfântul Toma un scop ultim, supranatural care derivă din statutul de creatură al omului, ceea ce face ca statutul lui de cetăţean să fie limitat la sfera de intervenţie a statului. De aceea, pentru Sfântul Toma omul are două scopuri în viaţă: unul natural sau temporal, ce derivă din statutul de cetăţean, de locuitor al Cetăţii, celălalt supranatural, spiritual a cărei gestiune este încredinţată Bisericii pentru a conduce creaturile umane spre „poarta salvării eterne". Faţă de Stat, Biserica este o autoritate superioară deoarece scopul supranatural este superior scopului natural, iar „scopul ultim" este superior scopurilor intermediare. Autoritatea Bisericii provine din autoritatea divină, din aceea a „acestui rege care nu este numai om, dar şi Dumnezeu, adică Domnul nostru Iisus Hristos; (delegarea, ministerul acestei regalităţi) cu scopul ca spiritualul să fie deosebit de temporal, este încredinţat nu regilor tereştri, ci preoţilor şi, în principal, Marelui Preot, Vicarul lui Crist, Pontiful Roman, căruia toţi regii Creştinătăţii trebuie să i se supună ca Domnului nostru Iisus Hristos însuşi, căci celui căruia îi revine sarcina scopului ultim trebuie să i se supună cei care au sarcina scopurilor antecedente şi ei trebuie să fie dirijaţi prin imperiumul său"38.Mai presus de ierarhia scopurilor există la Toma din Aquino o ierarhie a legilor după care fiecare este obligat să acţioneze sau să nu

acţioneze să-şi racordeze spiritul justiţiei sale comunitare la înţelepciunea legilor.Legea eternăLegea eternă este raţiunea guvernării lucrurilor preexistând în Dumnezeu: „ªi pentru că raţiunea divină nu concepe nimic deoarece conceptul său este etern, de aici urmează că această lege este eternă“39. Aşa cum orice artizan are în minte imaginea finită a produsului său, scopul activităţii sale însăşi, tot astfel Arhitectul sau Fiinţa Supremă a Universului care este Dumnezeu, este în acelaşi timp autorul şi suveranul lumii: el a creat-o şi el o guvernează. „Prin urmare, trebuie să existe o lege eternă pe care nimeni, dacă acesta nu este Dumnezeu, nu o cunoaşte în esenţa sa, dar pe care orice creatură raţională o cunoaşte, cel puţin în parte, printr-un fel de iradieri“40.De aici urmează că omul, fiinţă raţională, participă direct la legea eternă, deoarece el urmează o ordine raţională, în vederea Binelui Comun, instituită de cel care are grija comunităţii, adevăratul ei scop. Această participare a fiinţelor raţionale la legea eternă, printr-un fel de iradiere, dar şi de intuiţie transcendentală, ţine de proiecţia lumii eterne în adâncurile insondabile ale sufletului uman şi se numeşte lege naturală. Principiul fundamental al legii naturale, din care decurg toate celelalte principii comune şi abstracte ale ei, este acela de a face binele şi a evita răul. Dar acest „principiu luminos al Raţiunii, pe care cerul l-a sădit în fiecare dintre noi“ (Confucius) are nevoie, pentru a se realiza, de viaţa în societate, de aplicarea şi respectarea situaţiilor particulare şi concrete, ca şi de condiţiile speciale în spaţiu şi timp în care el trebuie să fie aplicat. Din necesitatea de a individualiza aplicarea principiilor legii naturale derivă legea umană, în acelaşi timp ca o consecinţă şi ca o determinare particulară a principiilor acesteia. Astfel, „legii umane din fiecare ţară, variabilă după fiecare ţară, conformă cu obiceiul din fiecare ţară, îi aparţine sarcina de a individualiza şi pedepsi cu precizie crima, interzisă numai la modul abstract de legea naturală“41. Ei îi revine sarcina să umple „prăpastia care se adânceşte şi pe care nici o reflecţie individuală nu este capabilă să o depăşească de una singură între principiile universale ale legii naturale şi detaliul actelor particulare care trebuie să i se conformeze“42. Pe lângă raţiune, legea umană face apel la ceea ce Toma din Aquino numeşte „disciplina care constrânge“, adică teama de pedeapsă şi forţă coercitivă a statului pentru a realiza, prin prohibirea instinctelor antisociale, perfecţionarea virtuţilor civice: „Căci dacă există oameni buni, există şi oameni răi şi corupţi care nu pot fi uşor deturnaţi de la rău prin cuvinte. A trebuit, prin urmare, să întrebuinţăm forţa şi teama pentru ca, cel puţin abţinându-se de la rău, ei să lase celorlalţi viaţa liniştită şi pentru ca ei înşişi să facă din plăcere ceea ce ei au făcut mai întâi din obligaţie“43. După Sfântul Toma, legile sunt mai utile decât arbitrariul judecătorilor în judecarea unor cauze umane şi aceasta din trei motive: 1. este mai uşor să găsim câţiva înţelepţi care să facă legi bune decât un mare număr de judecători capabili să judece în circumstanţe particulare; 2. cei care fac legi au tendinţa de a reflecta prea mult asupra lor, ceea ce îngreunează eficienţa procesului de justiţie, iar, în plus, cei care judecă, judecă grăbit; 3. legislatorii decid cu privire la general şi la viitor şi nu sunt influenţaţi de circumstanţe prezente. Pentru a depăşi aceste neajunsuri, legea naturală trebuie să fie completată prin legea umană. Legea umană derivă din legea naturală ca o determinare particulară a unui principiu general. De exemplu: „Nu ucide!“ este o determinare particulară a principiului legii naturale: „Să nu faci rău nimănui!“ Dar condamnarea unei persoane care săvârşeşte o infracţiune este o particularizare a principiului general care stipulează că cel care cauzează o nedreptate altuia trebuie să fie pedepsit ţine de forţa legii umane.Deşi legea umană este o aplicare a legii naturale şi participă într-o oarecare manieră la legea eternă, din diferite motive această lege nu este suficientă, totuşi, şi ea „reclamă o lege superioară, la fel de pozitivă, dar divină, care corijează imperfecţiunile legii naturale şi ale legii umane“44. Această lege este necesară din patru motive: 1. trebuie o lege care să fie proporţionată cu scopul omului; or, scopul omului depăşeşte importanţa naturii; 2. judecăţile umane sunt obscure şi nesigure: este necesară o lege clară, exactă, infailibilă care să nu poată fi nici modificată, nici ameliorată; 3. legea umană nu poate pedepsi totul. La rândul ei, legea divină se împarte în legea veche şi legea nouă. De aceea, Sfântul Pavel compară starea sufletului sub legea veche cu starea copilului condus de un pedagog, iar sub legea nouă cu aceea a omului matur care nu mai are nevoie de tutore.2. Politică şi religie la Sfântul TomaDin cele de mai sus s-a văzut că puterea este o necesitate naturală care derivă din nevoia oamenilor de a intra în relaţii de

colaborare pentru satisfacerea nevoilor comunitare. Ea este atât o convenţie, dar în primul rând o necesitate de al cărei studiu se ocupă politica a cărei sarcină principală este degajarea principiului director prin care multitudinea se reduce la unitate, la comunitate politică. „Prin urmare, dacă natura omului sau animalului social şi politic vrea ca el să trăiască în societate cu un mare număr din semenii săi, este necesar ca să existe la oameni un principiu prin care să guverneze mulţimea... Într-adevăr, aceasta s-ar risipi în direcţii diferite dacă nu s-ar găsi cineva care să aibă grijă de binele său, aşa cum corpul omului sau al oricărui alt animal s-ar dezagrega dacă nu ar avea în acest corp o forţă directoare comună, vizând Binele Comun al tuturor membrelor"45.Puterea, de jure humano, de drept pur uman, in concreto, presupune că un om sau un grup de oameni comandă legitim altor oameni nu în virtutea unei desemnări directe şi personale a acestora de către Dumnezeu ci prin forţa unei desemnări a membrilor comunităţii. Puterea nu există în masa dezordonată a mulţimii ci în întregul ordonat care constituie comunitatea, un întreg în care părţile constitutive nu au toate aceeaşi influenţă"46. După unii cercetători, poporul nu exista la Sfântul Toma „înainte ca guvernarea să-l fi unificat şi să-i fi dat sufletul ei"47. Chiar dacă puterea in concreto, într-un sens general, derivă tot de la Dumnezeu acest lucru are loc într-un sens derivat, larg, ceea ce îl autorizează pe Sfântul Toma să completeze „teoria ministeriatului" Sfântului Pavel: „Omnis potestas a Deo, sed per populum". (Orice putere vine de la Dumnezeu, dar prin intermediul poporului.)În ce priveşte desemnarea umană a guvernanţilor şi modul lor legitim de acces la putere, Sfântul Toma deosebeşte următoarele ipostaze: 1. o societate are capacitatea de a-şi da ei însăşi legi (astfel, ea este o societate „liberă"); 2. poporul are dreptul să-şi aleagă un rege; 3. o autoritate superioară oferă poporului un rege; 4. un popor care nu merită să-şi dea el însuşi legi, cerând astfel să se supună unui om eminent în capacitate şi în virtute. „Astfel, dispare orice specie de delegare sau reprezentare, chiar în sensul cel mai vag al acestor termeni (şi, mai curând decât concepţia medievală se regăseşte o concepţie platonică transmisă de Aristotel, adică virtutea este comandă)"48.Indiferent de titularul puterii şi de modul în care el o dobândeşte, se simte în concepţia despre guvernare a Sfântului Toma influenţa teoriei contractualiste a Evului Mediu, adaptată de creştinism la scopurile sale transcendente. În virtutea contractului special dintre Dumnezeu şi poporul său, poporul se angajează să se supună principiilor sau regilor cu condiţia ca aceştia să se angajeze să acţioneze pentru realizarea Binelui Public, nu al lor propriu. Dar metafizica creştină, după cum s-a văzut în primul capitol, are scopuri mai înalte decât comunitatea politică. Pentru că omul nu este numai cetăţean, supus ordinii terestre, dar şi creatură, supus ordinii divine. Din cele de mai sus rezultă că pentru Sfântul Toma, esenţiale sunt întrebuinţările puterii în funcţie de scopurile acesteia. Ca şi în cazul legilor există o arhitectonică a scopurilor care arată diferenţele de fond dintre Aristotel şi Toma din Aquino. Pentru ambii noţiunea de Bine Comun este o sinteză a ordinii cu Justiţia; pentru ambii guvernanţii au obligaţia expresă să-l realizeze. Pentru ambii scopurile statului sunt scopuri etice: datoria statului, ca asociaţie de cetăţeni, este de a asigura cadrul comunitar necesar dezvoltării individului şi a traiului fericit, cât mai bun posibil, în sensul virtuţii. Pentru ambii, între Binele Comun şi binele individual există o relaţie de strânsă interdependenţă, deoarece realizarea unuia este funcţie de celălalt. Dar în ce priveşte scopurile statului, filosofia creştină a Sfântului Toma se desparte de filosofia păgână a lui Aristotel: „În timp ce pentru filosoful păgân individul îşi găseşte realizarea sa integrală în cetate care este singura sa cauză finală, pentru Sfântul Toma omul are două scopuri: unul temporal, natural şi celălalt spiritual, supranatural. El are, deci, nevoie de două autorităţi, Statul şi Biserica, dominând asupra aceleiaşi societăţi umane. Scopul spiritual, supranatural căreia îi corespunde Biserica (şi care singură este scopul unic) are superioritatea. ªi Biserica însăşi este o autoritate superioară"49. De aici urmează că Binele Suveran al lui Aristotel este doar un scop intermediar terestru; prin practicarea virtuţilor naturale, ca esenţă a politicii la Aristotel, el îi pregăteşte pe oameni pentru abordarea virtuţilor supranaturale spre a păşi spre „poarta salvării eterne". Aşa cum „scopul ultim" este superior scopurilor intermediare, scopul supranatural este superior scopului natural şi autoritatea divină este superioară autorităţii terestre.Conferindu-i Papei sarcina scopului ultim şi în funcţie de autoritatea sa spirituală supremă, aceasta are şi o autoritate

temporală asupra regilor în orice activitate a acestora privind scopul salvării eterne. Cu toate acestea, Sfântul Toma nu cade într-o extremă sau alta, el reuşind să menţină un echilibru, o cale de mijloc între aceste două autorităţi, chiar dacă „subordonarea ierarhică a mijloacelor la scop“ îi permite Papei dreptul de a aprecia sau nu, de a face sau nu, „când, cum şi până unde“ are dreptul să intervină în temporal. Astfel s-a putut vorbi la Sfântul Toma de o „teocraţie moderată“ sau de o „monarhie temperată“, formă de guvernământ care derivă cu necesitate din sinteza tomistă a legilor, a scopurilor şi a teoriei contractualiste. Atât în Summa cât şi în De Regno, Sfântul Toma este preocupat ca regalitatea să nu degenereze în tiranie şi păstrează cele mai mari rezerve faţă de regii şi principii care violează legea naturală şi urmăresc binele personal în dauna binelui comun.Ca şi la Platon şi Aristotel, şi pentru Sfântul Toma tirania este în mod fundamental regimul injust care, profitând de puterea acordată prin contract, urmăreşte binele propriu în defavoarea Binelui General. De aceea, condamnând revolta ca un păcat mortal, deoarece ea distruge ordinea juridică „care procură binele comun“50, autorul Summei nu consideră răsturnarea tiraniei drept revoltă. A răsturna o putere care comite fapte reprobabile în ordinea temporală şi spirituală, care produce dezordinea pentru a-şi menţine dominaţia nu înseamnă revoltă. Singura condiţie pusă de Sfântul Toma este ca „mulţimea supuşilor să nu sufere mai mult din dezordinea care va urma decât din regimul tiranic însuşi“51. Dacă nu există excese insuportabile mai bine să suportăm un timp o tiranie moderată decât să ne expunem la pericole mult mai grave decât tirania însăşi (precum represiunea crudă în caz de înfrângere a revoltei, efectele facţiunilor în timpul insurecţiei şi după aceasta). ªi, de altminteri, cine garantează că noul stăpân care ne va fi dat nu va fi mult mai despotic, mai rău decât cel vechi? Totuşi, dacă tirania devine insuportabilă, putem oare ucide tiranul, se întreabă Sfântul Toma? Răspunsul este, desigur, negativ. Căci acest lucru ar fi contrar doctrinei Apostolilor care ne sfătuiesc să ne supunem chiar unor stăpâni răi: „Este, într-adevăr, o graţie dacă cineva, pentru a depune mărturie pentru Domnul, îndură dureri care îl afectează pe nedrept. De altminteri, câte pericole dacă simpli particulari, din propria iniţiativă, ar ucide guvernanţii, chiar tirani“ Păcătoşii ar fi întotdeauna gata să-l denunţe pe comandant, întotdeauna incomod pentru ei: „astfel încât poporul ar risca mai mult să piardă un rege decât să fie eliberat de un tiran“52. Concluzia este că mai bine să acţionăm prin autoritatea publică decât să ne facem singuri dreptate. Dar oare tiranul nu este autoritate publică?În Summa el tratează expres despre justiţia şi injustiţia legilor umane. Acestea pot să fie injuste în raport cu binele uman sau în raport cu binele divin. În raport cu binele uman pot fi enumerate legile care avantajează lăcomia sau gloria personală a prinţului în raport cu utilitatea comună; legile care exced competenţa celui care le aplică, legile care impun obligaţii inegale supuşilor, chiar dacă se urmăreşte Binele Comun. Astfel de legi nu obligă forul conştiinţei căci ele sunt „mai mult violenţă decât legi, dar trebuie respectate, în cel mai rău caz pentru a evita haosul social. Dimpotrivă, legile nedrepte în raport cu binele divin, lezează direct legea divină, de exemplu, legile tiranilor care incită la idolatrie şi care nu trebuie respectate în nici un caz.Preocuparea Sfântului Toma pentru alegerea celei mai bune forme de guvernământ şi pentru a evita ca monarhia să degenereze în tiranie derivă din răspunsul la întrebarea dacă instituirea legii umane, care trebuie să fie stabilită în vederea Binelui Comun, aparţine comunităţii sau persoanei publice căreia i s-a încredinţat grija acestei comunităţi. Această căutare este condiţionată de grija pentru unitatea statului şi coeziunea socială ca şi pentru virtuţile persoanle ale guvernanţilor.În Summa, doctorul angelic va opta pentru o formă de guvernământ mixtă, pe câtă vreme în De Regno (lucrare rămasă neterminată) recomandă monarhia temperată ca cel mai bun remediu împotriva tiraniei. Raţiunile care îl conduc la alegerea primei variante sunt atât natura şi structura autorităţii, cât şi selecţia a tot ce s-a dovedit mai rezistent în principiul şi natura fiecărei forme de guvernământ: „Pentru ca instituirea puterilor să fie bună, într-o cetate sau la un popor oarecare, trebuie să avem în vedere două lucruri. Primul, ca toţi cetăţenii să aibă o parte din autoritate. Este calea de a menţine pacea în popor, căci toată lumea doreşte un aranjament de acest gen şi tinde să îl conserve... Al doilea se raportează la diferitele specii de regimuri sau de repartiţii a autorităţilor. Căci există mai multe specii de regimuri expuse de Aristotel... dintre care iată principalele două:

regalitatea, regnum, unde unul singur exercită puterea în funcţie de virtutea sa, secundum virtutem; aristocraţia, adică guvernarea oamenilor de elită (potestas optimatum), unde un mic număr exercită puterea în funcţie de virtutea sa"53. În consecinţă, continuă autorul, într-o cetate sau într-un regat, repartiţia cea mai bună a puterilor este următoarea: „mai întâi un şef unic, ales pentru virtutea sa, care să fie în fruntea tuturor; apoi, deasupra lui, câţiva şefi aleşi pentru virtutea lor; pentru a fi aceea a câtorva autoritatea lor nu este mai puţin aceea a întregii lumi, deoarece ei pot să fie aleşi de întreg poporul sau, de fapt, ei chiar sunt aleşi de acesta"54.Astfel, în Summa, cel mai bun regim apare ca rezultanta unui dozaj fericit al regimurilor pure: optima politia, bene commixta: „din regalitate, în care unul singur comandă; din aristocraţie, în care puterea este exercitată de mai mulţi în funcţie de virtutea lor; în sfârşit, din democraţie (ex democratia, id est potestate populi) în care şefii pot să fie aleşi din rândurile poporului şi în care poporului îi aparţine alegerea şefilor"55. Acest regim mixt cu preponderenţă monarhică este regimul instituit după legea divină, deoarece virtutea guvernanţilor garantează orientarea Statului spre Binele Comun, singurul suveran veritabil"56. „Căci Moise şi urmaşii săi guvernau poporul ca şefi unici care comandau tuturor, dar cu colaborarea celor şaptezeci şi doi de bătrâni, bărbaţi înţelepţi şi iluştri (sapientes et nobiles) aleşi din popor şi de către popor. Acest regim era monarhic, aristocratic şi democratic"57.NOTE

1. Nae Ionescu, Juxta Crucem, în: Roza Vânturilor, Bucureşti, Editura „Cultura Naţională", f.a., republicată în 1990, Bucureşti, Editura „Roza Vânturilor", p. 401-402.

2. Marcel Prélot, Histoire des idées politiques, Paris, Dalloz, 1980, p. 132.3. Marcel Prélot, op. cit., p. 134.4. Sfântul Augustin, De Civitate Dei. (La Cité de Dieu). Cartea a XIV-a, Paris, 1957, p. 126.5. Marcel Prélot, Histoire des idées politiques, Paris, Dalloz, 1971.6. Sf. Augustin, De Civitate Dei, Cartea a XIX-a, Paris, 1957, p. 127.7. Ibidem, p. 128.8. J.J. Chévallier, Histoire de la pensée politique, vol. 1, Paris, Payot, 1979.9. Sf. Augustin, De Civitate Dei, Cartea XIX.

10. Sf. Augustin, De Civitate Dei, Cartea a XIX-a.11. Ibidem.12. Marcel Prélot, Histoire des idées politiques, Paris, Dalloz, 1971, p. 138.13. Ibidem.14. Patrologie latine, tome LIX, col. 42, apud: M. Pacaut, La Théocratie, Paris, 1957, pp. 228-229.15. Jeannine Quillet, Les clefs du pouvoir au Moyen Age, Paris, Flammarion, 1972.16. Jeannine Quillet, Les clefs du pouvoir au Moyen Age, Paris, Flammarion, 1972, p. 46.17. Vezi exemplele date de Charles Diehl în Figuri bizantine, vol. 2.18. A. Vasiliev, Histoire de l'Empire Byzantine, I, Paris, 1932, p. 137.19. Apud. Emille Bréhier, Histoire de la philosophie. Fascicule supplémentaire nr. 11, La philosophie byzantine par Basile Tatakis, Paris, PUF, 1949, p. 137.20. Helene Ahrweiler, Idéologie politique de l'Empire Byzantin, Paris, PUF, 1975, p. 25.21. Ibidem, p. 26.22. A. Vasiliev, Histoire de l'Empire Byzantin, I, Paris, 1932, p. 327.23. Apud Hélène Ahrweiler, Idéologie politique de l'Empire Byzantin, p. 26.24. Ibidem.25. Ibidem.26. Nicolae Iorga, Définir Byzance, în Byzantion, tome 30, 1929, p. 419.27. Kekaumenou, Strategicon (ed. B. Wassillewsky şi W. Jernstedt), Petropolis, 1896, pp. 76, 1, 6.28. Ibidem, pp. 5, 9-10.29. Ibidem, pp. 8, 17.30. Ibidem.31. Ibidem.32. Ibidem.33. Blémmidès H., La Statue royale, în La Pathrologie grécque, Atena, 1950, p. 48.34. Ibidem.35. Histoire de la Grèce après la bataillé de Martinée (de la moartea lui Epaminonda până la cea a lui Filip al II-lea).36. J.J. Chevallier, Histoire de la pensée politique, vol. 1, Paris, Payot, 1979, p. 176.37. Sf. Toma, Summa Theologiae, Paris, Revue de Jeunes, 1925; Traité des Lois, propoziţiile 90.38. Thoma din Aquino, De regimine principum. (De Regno), Paris, Egloff, 1946, p. 120.39. J.J. Chevallier, Histoire de la pensée politique, vol. 1, Paris, Payot, 1979, p. 178.40. P. Janet, Histoire de la pensée politique dans ses rapports avec la morale, Paris, Hachette, 1883, p. 373.41. J.J. Chevallier, Histoire de la pensée politique, vol. 1, op. cit., p. 182.42. E. Gilson, Le thomisme, Paris, Payot, 1927.43. Toma din Aquino, Summa theologiae, propoziţia 90.44. Paul Janet, Histoire de la pensée politique dans ses rapports avec la morale, op. cit., p. 383.45. Toma din Aquino, Summa theologiae, propoziţia 91.46. Aristotel, Politica, Bucureşti, Editura Cultura Naţională, 1924, p. 10.47. Toma din Aquino, Summa theologiae.48. J.J. Chévallier, Histoire de la pensée politique, vol. 1, op. cit.49. J.J. Chévallier, Histoire de la pensée politique, vol. 1, op. cit., p. 180.50. Traité des Lois, p. 211.51. Toma din Aquino, Commentaire sur les Sentences, în Carlyle, vol. V, p. 92.52. Toma din Aquino, Summa

theologiae, propoziția 91.53. Toma din Aquino, Summa theologiae, propoziția 95, op. cit.54. Ibidem.55. Ibidem.56. Ibidem, p. 97; Des Lois, p. 200. Citându-l pe Sfântul Augustin, Sf. Toma prevede, la rândul său, cazul unui popor care se depravează, care ajunge să-şi vândă votul său, să-şi încredințeze puterea unor infami sau scelerați şi căruia trebuie să îi fie retrase drepturile pe care, datorită dispreţuirii Binelui Comun, nu le merită.57. Ibidem, propoziția 105 (traducerea textului aparține lui E. Gilson, p. 403).

TEMA NR. 6

FUNDAMENTELE FILOSOFICE ALE DEMOCRAŢIILOR CREŞTINE CONTEMPORANE

În perioada în care lebedele invizibile ale N.A.T.O. îşi depuneau ouăle ucigaşe în coapsa de safir a Adriaticii, sfidând mirarea cerului albastră, vizita Sanctităţii Sale, Papa Ioan Paul al II-lea, la Bucureşti a reaprins în inimile sutelor de milioane de credincioşi speranţa legitimă a păcii. Declaraţia comună a întâistătătorilor celor două Biserici creştine surori cu privire la încetarea conflictului sângeros din Kosovo are o îndoită semnificaţie: una laică, deoarece recuperează umanismul antropocentric de la baza culturii europene, în raţionalitatea ei greco-latină, printr-o afirmare energică a rolului pe care Biserica trebuie să-l joace în lume; una transcendentă, prin afirmarea simbolismului fundamental al Învierii, ca cea mai mare sărbătoare a creştinătăţii: triumful Vieţii asupra Morţii.

Istoria filosofiei contemporane şi evoluţia doctrinelor politice de după al doilea război mondial arată congruenţa treptată a două serii de valori are s-au conturat concomitent în două domenii, în aparenţă fără o relaţie cauzală între ele. Dacă această relaţie dintre valorile filosofice, profesate de şcolile neospiritualiste, şi valorile social-politice, profesate de democraţiile creştine postbelice, este absorbită în principiul comun, postulat cu consecvenţă de ambele curente: prioritatea valorilor morale asupra celor materiale.

„Invazia transcendentului în filosofie“ de care vorbea Emile Bréhier în 19501 a fost necesară în spiritualitatea occidentală datorită prăbuşirii sistemului de valori al culturii clasice. Nevoii unui nou cadru de devoţiune şi de transcendenţă îi corespunde, pe planul laicităţii, nevoia unui nou cadru de participare comunitară. Această criză a determinat filosofia şi ştiinţele sociale contemporane să-şi pună problema propriei condiţionări istorice a omului, să realizeze o comuniune spirituală între esenţa şi existenţa sa, între gândirea şi acţiunile lui. Istoria trebuie să integreze subiectivitatea umană, ca pe unul din momentele sale decisive, la fel cum Verbul divin încarnează realitatea ontologică supraistorică, proiectând prin transcendenţa spiritului, încarnarea mesajului divin în şi prin istorie. Numai astfel omul nu se mai simte ca un fir de nisip pe o plajă, suspendat între niciunde şi nicăieri, abandonat de Dumnezeu. Aneantizarea ideii de om în cele două conflagraţii mondiale, după noaptea Istoriei de la Auschwitz şi Nagasachi de la Hiroshima şi Gulagurile sovietice, reclamă efortul spiritual al salvării omului din ghearele „antiumanismului teoretic“, ale ateismului dezintegrator de sensuri şi de idealuri.

În tema care ne interesează, personalismul şi neotomismul ocupă o poziţie privilegiată în deschiderea valorilor religioase spre activismul politic. Personalismul instituţionalizează un cuplu categorial: individ-persoană în care persoana capătă o prioritate absolută, deoarece ea se bucură de un dublu registru ontologic: ca individ, obligat să convieţuiască în relaţii competitive cu oamenii în agregate sociale complexe şi, în calitate de creatură după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, a cărei esenţă este vocaţia ei spirituală. Calea spre recuperarea acestei esenţe între angajarea în comunitate, dialogul cu lumea sau comunicarea cu celălalt, libertatea de a alege sau de a spune nu.

Pentru E. Mounier, cel mai reprezentativ personalist francez, a te angaja înseamnă a milita pentru o nouă ordine a dreptăţii şi a egalităţii, având ca bază imanentă spiritualismul creştin. Înseamnă concilierea spiritului de libertate cu transcendenţa, înseamnă dimensiunea obiectivă a implicării persoanei în relaţiile sociale, înseamnă participare, confruntare, dialog. Transcendenţa persoanei este văzută de E. Mounier drept elanul unei voinţe de a depăşi cadrele teoretice ale filosofiei

imanente în direcţia unui umanism trocentric. Transcendenţa este forţa care în om şi în afara lui face libertatea posibilă, ajutând-o să treacă de la tragicul existenţei la libertatea autentică. Totul se absoarbe în credinţa în om, considerat în vocaţia lui, care înseamnă triumf asupra răului şi luptă împotriva scufundării lui în lumea obiectelor, în psihologia consumatoristă. În această privinţă între umanismul democrat-creştin, care stipulează că între liberalismul laic şi materialismul ateu trebuie să existe o a treia forţă, bazată pe iubirea creştină a aproapelui, şi personalism există o identitate deplină. Duşmanul principal al personalismului este copilul Revoluţiei Franceze — individualismul. E. Mounier îl caracterizează astfel: „Duşmanul principal al personalismului este copilul Revoluţiei Franceze — individualismul. E. Mounier îl caracterizează astfel: „Individualismul este un sistem de moravuri, de sentimente, de idei şi instituţii care organizează individul pe baza atitudinilor de izolare şi apărare. El a fost ideologia şi structura dominantă a societăţii burgheze occidentale între secolele XVIII şi XIX. Un om abstract, fără rădăcini, fără comunităţi naturale, zeu suveran în centrul unei libertăţi fără direcţie şi măsură, orientând mai întâi spre altul neîncrederea, calculul şi revendicarea; instituţii reduse la asigurarea neîmpiedicării acestor egoisme sau a celui mai bun randament prin asocierea redusă la profit; acesta este regimul civilizaţiei care agonizează sub ochii noştri, unul din cele mai sărace pe care istoria le-a cunoscut. El este antiteza personalismului şi adversarul său cel mai apropiat“2.

Din această perspectivă ideile economice ale personalismului şi neotomismului nu se îndepărtează prea mult de remediile pe care enciclicile papale încearcă să le aducă societăţilor occidentale, în conformitate cu magisterul pastoral al Bisericii. Economiile acestor societăţi trebuie să devină din ce în ce mai colective prin formele de proprietate pe care le creează: „Este vorba de a promova pe scară extinsă spiritul de asociere: asociere crescândă a muncitorilor la gestiunea întreprinderilor până când întreprinderea revine, de drept, muncitorilor şi organizaţiilor responsabile, asociaţii realizate, de asemenea, şi prin regruparea cooperativă a exploatărilor artizanale. Obiectivul şcolii personaliste este „de a pune capăt puterii impersonale a banului, adică societăţii anonime, dobânzilor, speculaţiei, tuturor structurilor economice care permit banilor să se reproducă“3.

Aşadar, doctrina democrat-creştină are asupra celorlalte doctrine politice avantajul individualizării unui fundament filosofic, identificat clar în cele două curente filosofice de mare anvergură umanistă care îi şi conferă o continuitate organică faţă de sursele perene ale inspiraţiei creştine. Pentru neotomismul contemporan, dreptul natural reprezintă o expresie a legii naturale, aşa cum se manifestă ea în domeniul economic şi social-politic. El este „sistemul de norme (…) după care trebuie evaluate măsurile economice şi instituţiile politice, criteriul de apreciere a dreptului pozitiv. El defineşte adevărul societăţii şi, în acelaşi timp, binele său. Legea naturală este, deci, lege morală“4. Problema-cheie care se pune dreptului natural în epoca noastră constă în necesitatea de a rezolva contradicţia dintre caracterul său etern, absolut şi transformările social-politice care i-au relativizat conţinutul lui general-valabil. Încercându-se să se găsească principii aplicabile la realităţi sociale fluctuante, s-a ajuns în mod necesar la două forme ale dreptului natural, dat fiind că universalitatea legii nu este deloc conciliabilă cu caracterul său concret şi practic. Pe de altă parte, „dreptul natural conceput ca lege eternă şi imuabilă nu este nimic altceva decât expresia unui ideal de dreptate care are ca obiectiv domnia scopurilor; dar în această calitate el nu poate oferi precepte precise şi utilizabile în relaţiile sociale schimbătoare“ (…)5. Aceeaşi linie de argumentare este, se pare, acceptată şi de Biserică în încercarea ei de a se deosebi „dreptul natural invariabil“ de „dreptul natural variabil“. Astfel, Papa Pius al XII-lea arată că „există o ordine naturală chiar dacă formele sale se schimbă o dată cu dezvoltarea istorică şi socială; dar liniile sale esenţiale au fost şi rămân aceleaşi“6. Neotomismul analizează şi el problema dreptului natural sub aspect ontologic, ca ordine eternă, imuabilă — şi sub aspect gnoseologic, ca o conştientizare a acestei legi. Aceste idei sunt dezvoltate de cel mai mare neotomist contemporan — Jacques Maritain — care, aidoma strălucitului său predecesor Toma din Aquino — edifică o arhitectonică grandioasă a drepturilor naturale fundamentale ale omului: dreptul la existenţă, dreptul de proprietate, dreptul la libertatea persoanei, dreptul la perfecţionarea vieţii morale. Fundamentând drepturile naturale ale omului în

legea divină J. Maritain consideră că societăţile actuale vor trebui să recunoască şi să fundamenteze drepturile omului în funcţie de starea sa socială, economică şi culturală şi nu numai acele drepturi care îl privesc ca persoană. Dintre acestea, cele mai importante sunt drepturile economice şi drepturile sociale. „Mă refer — precizează J. Maritain — la drepturi ca dreptul la muncă şi cel de a-şi alege liber munca; dreptul de a forma în mod liber grupuri sau asociaţii profesionale; dreptul muncitorilor de a fi consideraţi ca adulţi din punct de vedere social şi de a putea participa activ la responsabilităţile vieţii economice; dreptul grupurilor economice (al sindicatelor şi asociaţiilor de muncă) şi al altor grupuri sociale la libertate şi autonomie; dreptul la un salariu just; dreptul la asistenţă, la asigurare de şomaj, la asigurare de boală, la securitate socială; dreptul de a avea parte, în mod gratuit, după posibilităţile corpului social, de bunurile elementare, materiale şi spirituale, ale civilizaţiei“7.

Preeminenţa valorilor morale în documentele partidelor democrat-creştine europene se înscrie ca nişte pietre de hotar în reconstrucţia posttotalitară a lumii. Încă din anii 1943–1944, în ilegalitate, Alcide de Gasperi publică cele două variante de program ale Democraţiei-creştine italiene în care primul capitol este sugestiv intitulat: „Primatul conştiinţei morale“ şi unde eficienţa acţiunii politice este funcţie de conştiinţa morală: „Reformele politice, sociale şi economice, garanţiile constituţionale, controalele administrative, înseşi sancţiunile penale rămân ineficiente dacă nu este vie şi operaţională conştiinţa morală (…). Conflictele sociale nu se pot soluţiona fără sentimentul fraternităţii care este fermentul civilizaţiei creştine; pactele internaţionale rămân un petic de hârtie dacă nu urmăresc salvarea conştiinţei morale. Libertatea politică a unui popor sucombă dacă nu este însoţită de frânele unei vieţi morale, deoarece guvernul, dacă astfel de frâne nu funcţionează, va fi obligat, pentru a-şi realiza reformele, la o coerciţie excesivă“8. După al doilea război mondial, poziţionarea imaginii de centru a partidelor democrat-creştine este facilitată de definirea lor ca partide de inspiraţie creştină, de întemeiere, adică a vieţii comunitare pe valorile culturale şi morale inspirate din Sfânta Scriptură. Astfel, în Declaraţia sa de principii din 1945, Partidul Catolic Olandez afirmă: „Partidul Catolic Popular se întemeiază pe principiile dreptului natural şi ale revoluţiei divine şi acceptă directivele emanate de la autorităţile religioase“. Programul comun al celor trei partide democrat-creştine olandeze din 1971 îşi propune să apere „o politică inspirată din Evanghelie“ şi „să realizeze o societate cât mai conformă cu ideea de dreptate de care vorbeşte Biblia“9. Mai ales după Consiliul Vatican II partidele democrat-creştine se definesc tot mai mult ca partide de centru, deschise spre sectoarele secularizate ale societăţii; ca partide laice şi neconfesionale, în sensul că, deşi ele se definesc partide de inspiraţie creştină, ele sunt independente faţă de ierarhia Bisericii şi sunt deschise tuturor acelora care s-au îndepărtat de practica religioasă. Astfel, în programul fundamental al „C.D.U., aprobat la Congresul de la Ludwigshafen, încă din preambul se afirmă că C.D.U. este un partid popular“, iar politica sa se sprijină pe concepţia creştină asupra Omului şi a responsabilităţii sale faţă de Dumnezeu: „Concepţia umană care se inspiră din ea ne dă, totuşi, o bază morală pentru o politică responsabilă. Pe această bază devine posibilă acţiunea comună a creştinilor şi a necreştinilor“10. În Austria, Partidul Popular Austriac (Osterreiche Volkspartei) recunoaşte inspiraţia sa creştină, dar „nu se simte legat de nici o confesiune sau instituţie religioasă. În calitate de partid popular, el se adresează tuturor oamenilor şi tuturor grupurilor sociale“11.

Strâns legată de această deschidere spre lume a partidelor democrat-creştine, în condiţiile modernizării economice şi politice a societăţilor occidentale este şi teza neotomistă a „afirmării autonomiei temporalului în calitate de scop intermediar sau infravalent“ în cadrul proceselor de laicizare şi secularizare contemporane. Recunoaşterea autonomiei temporalului este dictată de admiterea lucidă a realităţii profane, a istoriei omului real, a acceptării acestuia în amestecul lui natural de înger şi demon: „Scopul pe care creştinul şi-l propune în activitatea sa temporală — afirmă J. Maritain — nu este acela de a face din însăşi această lume împărăţia lui Dumnezeu, ci de a face din această lume, în conformitate cu idealul istoric cerut de diferite epoci…, locul unei vieţi

terestre cu adevărat şi deplin umane…, ale cărei structuri sociale să aibă ca măsură dreptatea, demnitatea persoanei umane şi dragostea fraternă"12.
Concepţia neotomistă despre proprietatea privată se înscrie în categoria drepturilor naturale fundamentale. J. Maritain consideră că „dreptul la proprietatea privată a bunurilor materiale derivă din legea naturală, deoarece specia umană are în mod natural dreptul de a poseda pentru folosinţa sa comună bunurile materiale ale naturii: el derivă din dreptul oamenilor în măsura în care raţiunea consideră necesar că aceste bunuri, în interesul binelui comun, trebuie să fie obiectul unei apropieri private. şi modalităţile particulare ale acestui drept de apropiere privată, care se schimbă după formele proprietăţii şi starea evoluţiei economiei, sunt determinate de legea pozitivă"13.
Poziţia Bisericii catolice în ce priveşte problema proprietăţii trădează o surprinzătoare capacitate de adaptare şi de înţelegere a spiritului timpului, indiferent de presiunea fetişurilor ideologice, sau a intereselor unor firme transnaţionale şi guverne. De la afirmarea dreptului la proprietatea privată, ca drept inviolabil şi sacru, şi recunoaşterea noilor forme de proprietate, când realizarea binelui public o impune, Biserica a tradus în concret, cu o admirabilă consecvenţă, concepţia tomistă şi neotomistă despre proprietate. În cadrul dreptului de proprietate Toma din Aquino distingea între dreptul de folosinţă a lucrurilor pentru satisfacerea nevoilor materiale şi dreptul de dispoziţie a lor (vânzări, donaţii etc.). El considera că numai primul drept este drept natural fundamental, egal pentru fiecare. Tot astfel, ca urmare a dreptului de asociere ce derivă din legea morală naturală, Toma din Aquino acorda o importanţă egală şi dreptului de proprietate colectivă, deşi recunoştea superioritatea proprietăţii private. Papa Léon al XIII-lea declară în această privinţă în enciclica-manifest Rerum Novarum: „Faptul că Dumnezeu a dat tuturor oamenilor uzufructul folosirii pământului nu contrazice în nici un caz existenţa proprietăţii diferite. Căci Dumnezeu nu a lăsat pământul comunităţii întregi, în sensul ca toţi să fie, fără deosebire, stăpâni peste aceleaşi bunuri… nu a repartizat el însuşi nici unui om o anumită parte de bunuri în proprietate, ci în mult mai mare măsură a lăsat această repartizare şi limitare a proprietăţii private între oameni pe seama priceperii şi hărniciei lor"14. Aşadar, proprietatea privată are la bază munca şi aptitudinile individuale; dar în condiţiile modernizării economice pot apărea situaţii precum concentrarea şi centralizarea capitalului, a marilor averi care duc la pauperizarea unor mase mari de oameni. Acestea, sub influenţa ideologiilor de stânga, văd în proprietatea privată principalul obstacol în calea emancipării lor. De aceea, Biserica, fiind conştientă de forţa propagandei comuniste şi de forţa sindicatelor sub obedienţa Stângii, a reafirmat de fiecare dată când această proprietate era ameninţată caracterul ei sacru şi inviolabil: „Biserica apără dreptul de proprietate, pe care ea îl consideră fundamental şi intangibil"15. El este un drept natural invariabil, anterior constituirii societăţilor politice, în conformitate cu prioritatea ontologică şi teleologică a individului creştin faţă de societate. El reprezintă un element de bază al ordinii sociale; de aceea, orice ordine economică şi socială normală trebuie să se sprijine pe baza solidă a dreptului de proprietate privată"16. Deşi considera, în secolul trecut, că „mişcarea maselor, când în rândul acestora se deşteaptă pofta după avuţii străine, trebuie reprimată cu toată puterea"17, sub presiunea noilor condiţii sociale şi economice Biserica devine treptat conştientă de caracterul istoric al dreptului de proprietate, de necesitatea depăşirii opoziţiei dintre dreptul de posesie şi funcţia de exercitare a acestui drept în noile condiţii de socializare politică. Astfel, în enciclica Rerum Novarum „dreptul la proprietatea privată, drept ce nu provine din legile umane ci de la natură, nu poate fi anulat de stat. Acesta are numai posibilitatea să regleze mijloacele acestei proprietăţi şi să le concilieze cu binele comun"18. După al doilea război partidele democrat-creştine afirmă în programele lor coexistenţa celor două forme de proprietate, sub influenţa noilor forme ale democraţiei, socială şi participativă, impuse de noile forme de agregare socială. Enciclica Mater et Magistra, deschizătoare de drumuri şi inovatoare în multe domenii economice şi sociale, aduce şi în problematica proprietăţii soluţii apropiate de cele social-democrate. Considerând pe linia tradiţiei că dreptul la proprietate privată este „adânc sădit în natura lucrurilor" Papa Ioan al XXIII-lea constată în acelaşi timp: „Epoca noastră marchează o tendinţă spre expansiunea proprietăţii publice, stat şi colectivităţi. Faptul se explică prin atribuţiile mai

extinse pe care binele comun le conferă puterilor publice. Totuşi, în acest caz, statul trebuie să se conformeze principiului subsidiarităţii mai sus enunţate“19. Una din aceste sarcini vizează explicit dreptul de participare a muncitorilor la proprietatea asupra mijloacelor de producţie sub forma participării la acţiuni, la beneficii, la cogestiune prin intermediul sindicatelor creştine. Nu este suficient să afirmăm că „dreptul de proprietate a bunurilor este un drept natural: dreptul pe care îl are orice om de a întrebuinţa aceste bunuri pentru întreţinerea sa este prioritar în raport cu orice alt drept de natură economică, şi chiar în raport cu dreptul de proprietate“20. După Conciliul Vatican II, aggiornamento-ul, deschiderea Bisericii faţă de lume, deopotrivă cu cristalizarea doctrinei sale social-politice, o determină să admită deplasările de mentalitate din conştiinţa contemporană; secularizarea crescândă, laicizarea societăţilor creştine, autonomia temporalului cu corolarul său, prevalenţa Binelui Comun, continuitatea valorilor fundamentale ale creştinismului.
Astfel, enciclica Popularum Progressio (1967) în acord sau în continuarea concluziilor eticii neotomiste privind autonomia temporalului reiterează condiţia proprietăţii ca drept natural variabil: „Proprietatea privată nu este, aşadar, pentru nimeni un drept necondiţionat, absolut şi nelimitat. Nimeni nu poate folosi exclusiv pentru sine, pe baza avuţiei sale, bunuri, când altora le lipseşte strictul necesar. Într-un cuvânt, conform învăţăturii tradiţionale a părinţilor Bisericii şi a marilor teologi, dreptul de proprietate nu poate fi niciodată folosit în dauna Binelui Comun. Dacă ia naştere un conflict între drepturile private dobândite şi cerinţele comunitare de bază, atunci rezolvarea acestuia trebuie să revină puterilor publice, cu participarea activă a indivizilor şi a grupurilor sociale“21. Punând pe prim-plan interesele Binelui Comun, enciclica Popularum Progressio afirmă că „Binele Comun cere, de aceea, uneori o expropriere atunci când o proprietate se află în calea realizării lui, ca urmare a mărimii, a întrebuinţării sale necorespunzătoare, a mizeriei pe care o pricinuieşte maselor“22.

NOTE

1. Emile Bréhier, Transformation de la philosofie française. Paris, Flammarion, 1950, p. 126.
2. E. Mounier, Le Personnalisme. Paris, Aubier, 1950, p. 37.
3. E. Mounier, Révolution personnaliste et communautaire. Aubier, 1936, p. 340.
4. J. Kanapa, Recuil sur le droit naturel. Apud: Liubomira Miroş, Etica neotomistă. Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1969, p. 164.
5. Urban D'Hondt, Fondements d'une éthique sociale. În: Revue philosophique de Louvain, nr. 63, august 1961, pp. 510–511.
6.Papa Pius al XII-lea, Radio — Mesaj cu ocazia Crăciunului, 25 decembrie 1944.
7. J. Maritain, L'Homme et l'Etat, p. 37.
8. Il Programma della Democrazia Cristiana. În: Gabriele De Rosa, I partiti politici in Italia, Roma, Minerva Italica, 1971, p. 571.
9. Apud Letamendia, Pierre, Democraţia Creştină, Bucureşti, Silex, 1998, p. 107.
10. Ibidem, p. 50.
11. Ibidem, p. 55.
12. J. Maritain, La priorité du spirituel. În: Oeuvres, vol. IX.
13. J. Maritain, L'Homme et l'Etat, op. cit., p. 97.
14. Rerum Novarum (15 mai 1891). În: La doctrine sociale de l'Eglise à travers les siècles. Documents pontificaux du XV-ème au XX-ème siècles, Nerder, Bâle. Rome, Paris, Beauchenne et ses Fils.
15. Pius al XII-lea, Radiomessage aux travailleurs espagnols, 11/III/1951, D.C., 1951, cil. 394.
16. Pius al XII-lea, Radiomessage a X-a anniversaire du début de la guerre. 1 septembrie 1944.
17. Rerum Novarum, op. cit.
18. Ibidem, nr. 35, p. 599.

19. Joan al XXIII-lea, Mater et Maggistra (15.V.1961), op. cit., nr. 312, p. 707.
20. Ibidem, nr. 238, p. 679.
21. Popularum Progressio (26 martie 1967). În: Documents pontificaux…, op. cit., pp. 773–774.
22. Ibidem, p. 775.

TEMA NR. 7

CULTURILE POLITICE

1. Semnificaţiile conceptului de cultură

Termenul "cultură" a fost introdus în antropologie şi a devenit un termen tehnic de către Eduard B. Tylor, pionierul britanic al acestei discipline. În introducere (p.1) la **Cultura primitivă** (1871) el defineşte cultura ca "acel ansamblu complex care cuprinde cunoştinţele, credinţele, artele, morala, dreptul, obiceiurile şi toate celelalte capacităţi şi deprinderi pe care omul şi le-a însuşit ca membru al societăţii". În aceeaşi lucrare, în capitolul I: **Ştiinţa despre cultură** E. B. Tylor enunţă şi late forme ale culturii: îmbrăcămintea, uneltele, armele, dreptul de proprietate şi căsătoria, învăţătura morală şi religioasă, pentru ca în capitolul II: **Dezvoltarea culturii** să afirme că "aşa cum catalogul tuturor speciilor vegetale şi animale dintr-o zonă prezintă lumea sa vegetală şi animală, tot aşa şi recensământul tuturor faptelor vieţii obişnuite ale unui popor reprezintă acel întreg pe care îl numim cultură". De atunci încoace, paralel cu dezvoltarea studierii realităţilor culturale, se observă o proliferare extraordinară a semnificaţiilor termenului de cultură, nu întotdeauna lipsită de ambiguităţi şi confuzii. Răspunzând unei comenzi a UNESCO în 1952, antropologii americani Alfred Kroeber şi Klyde Kluckhohn au descoperit în operele culturologilor, antropologilor şi sociologilor nu mai puţin de 152 definiţii ale culturii. Explicaţiile ar consta în faptul că în abordarea culturii ca fenomen intrinsec uman, definiţiile au privilegiat şi au extins, prin extrapolare la întreaga realitate culturală: a. o definiţie care viza un domeniu specializat al culturii (cu precădere cea spirituală); b. numai o structură particulară a culturii: tipul cultural, forma sau mediul cultural, omiţându-se procesele culturale; c. identificarea culturii cu o realitate organică, subestimându-se realitatea supraorganică a sistemelor culturale cu normele lor proprii de funcţionare şi reproducere; d. reacţiile psihologice la dinamica realităţii culturale, în timp şi spaţiu.

Din punct de vedere tradiţional conceptul de cultură este legat de noţiunea "cultura spiritului", prin analogie cu ideea de cultură a ogoarelor. Ca şi procesul agricol unde ţelina bogată în posibilităţi nutritive, trebuie să fie lucrată şi îngrijită pentru a da roade, tot astfel cultura spiritului presupune ideea mai generală a unei formaţii, pregătiri, educaţii morale şi intelectuale, de care toate fiinţele umane, indiferent de varietatea etnică, rasială sau religioasă a grupurilor de care aparţin, ar trebui să beneficieze. Această concepţie presupune ideea unui patrimoniu cultural, compus din bunuri şi valori universale, transmise de la o generaţie la alta. Educaţia devine tot mai mult intenţionată şi programată şi are funcţia de a degaja normele comportamentului social. Sentimentul ordinii şi al poziţiei omului si cosmos, devenite posibile pe baza asimilării şi valorificării acestui patrimoniu cultural.

Ca înţeles fundamental, legat şi de sentimentul originar menţionat mai sus cultura ia naştere şi se defineşte în raport cu natura, opoziţie valabilă nu numai pentru cultura materială, exterioară, dar şi pentru cultura spirituală interioară, deoarece omul însuşi, în alcătuirea sa specifică, este o unitate dintre biologic şi spiritual, dintre natural şi cultural. Graţie omului, natura devine cultură, iar mediul social structurat de valori culturale unde omul dobândeşte adevărata sa natură umană. Cultura este detaşare de natură, etapele creşterii culturale sunt etape ale umanizării, ale ridicării şi emancipării spirituale a omului de servituţile sale naturale. Cultura cuprinde ansamblul fenomenelor social-umane care apar ca produse cumulative ale cunoaşterii şi, totodată, ca valori sintetice. Deşi pot fi

definite ca valori-mijloc şi nu ca valori-scop, valorile politice : libertatea, egalitatea, solidaritatea se înscriu pe traiectoria acestei emancipări, în procesul de asociere a oamenilor în formele complexe ale comunităţilor umane care reprezintă, totodată, un mediu social artificial opus forţelor entropice ale naturii.

Definiţia cea mai concisă dată culturii este următoarea: cultura este elementul învăţat al comportamentului uman. Determinativul "învăţat" reprezintă diferenţa specifică a definiţiei deoarece, oricare ar fi formele unei culturi susceptibilă de a fi descrisă obiectiv, ele trebuie să fie învăţate de către generaţiile succesive ale unei populaţii, astfel acestea se pierd. Faptul că numeroase definiţii ale culturii politice nu au cuprins, printre notele lor esenţiale, dimensiunea istorică şi naţională, forţa modelatoare a tradiţiei în câmpul axiologic, memoria colectivă vie a generat multe confuzii. Pe măsura evoluţiei în timp, orice cultură îşi articulează normele şi valorile sale într-un sistem cultural care constituie elementele "supraorganice" ale existenţei sale. Din acest punct de vedere, orice cultură este dotată cu o vitalitate, cu o capacitate de influenţă care transcende viaţa individuală a purtătorilor ei. În timp ce cultura, atribut al omului, se limitează la om, cultura, în totalitatea sa, depăşeşte individul. Ca sistem cultural, cultura scapă de sub controlul omului şi operează în limitele propriilor sale legităţi specifice. În aceasta constă autonomia relativă a culturii. Faptul că există un continuum cultural, în pofida schimbării constante a persoanelor al căror comportament este tot de cultură, demonstrează că orice cultură există în sine şi domină viaţa oamenilor cu o necesitate oarbă.

Pe de altă parte, cultura este tot ceea ce în lume se datorează omului. Definiţia subliniază că cultura este mai mult decât un fenomen biologic. Viaţa omului se desfăşoară într-un cadru dublu: habitatul natural şi mediul social. Ea conţine toate elementele din caracterul omului adult pe care acesta le-a învăţat în mod conştient de la grupul său. Faptul că omul a fost definit atât ca "zoon politikon", "homo faber"; "homo simbolicus" sau ca "animal creator de cultură" arată legătura dintre cultură şi politică. Această legătură este mediată prin procesele socializării politice şi prin intermediul conştiinţei politice. Oamenii aşteaptă ca output-urile (rezultatele) imput-urile (investiţiile; intrările) din sistemele politice şi culturale să ducă la o stabilitate, sprijin şi adaptare superioară a lor la cele două medii. După cum nici o societate nu poate trăi în anarhie, fără un sentiment minimal al ordinii sociale, nici o societate nu poate trăi fără o concepţie despre lume sau fără o concepţie despre univers, care îi asigură stabilitate, coeziune internă şi echilibru. Slab înzestrat organic, neocrotit de natură, omul nu ar putea exista în hăţişul fenomenelor care îl înconjoară fără credinţe primare sau fără o concepţie despre lume – expresia lor articulată şi evoluată. Pentru om trebuie să existe o explicaţie comparativă, logică, raţională a lumii care îl înconjoară. Or, sensul concepţiei despre lume este de a combate confuzia, dezordinea, iraţionalul fenomenelor şi de a da sens, o structură raţională într-o lume în schimbare, o premisă pentru viaţa politică a omului. Concepţia despre lume dă omului siguranţă şi convingerea fermă că lumea poate fi organizată într-un context mai larg – contextul ordinii şi al valorilor. Privită din acest unghi, cultura apare în societăţile umane şi ca factor de unitate, atât între trăsăturile personalităţii cât şi între diferitele personalităţi şi comunităţi. Opera culturală este în primul rând continuitate şi coeziune, pentru că nu există cultură fără tradiţie. Schimbarea culturală nu poate fi percepută decât ca o parte a problemei stabilităţii culturale; nu se poate înţelege stabilitatea culturală decât în raport cu structura concepţiei despre lume.

Privită în ansamblul ei, cultura poate fi considerată ca procesul eliberării treptate de sine a omului de sevituţile naturale şi biologice. Activitatea politică este o componentă esenţială a acestui proces, prin faptul că încercarea de a-şi materializa scopurile, în fiecare din actele şi atitudinile sale politice omul descoperă că stă în puterea lui de a descoperi şi construi propria sa lume – o lume mai bună. Cultura politică nu poate renunţa la căutarea unei unităţi de fond pentru această lume în care proiecţia ei ideală contrastează adeseori flagrant cu manifestările ei fenomenale în fiecare moment al devenirii dramatice a conştiinţei de sine a omului. Ea nu trebuie să ignore tensiunile şi fricţiunile, opoziţiile şi conflictele între forţele obscure, inconştiente şi forţele creatoare ale omului. Acestea nu pot fi reduse la un numitor comun. Ele tind spre direcţii opuse şi se supun unor principii diferite.

Dar aceste opoziţii şi conflicte relevă o funcţie complementară în care contrariile sunt absorbite de identificarea scopului urmărit. Ceea ce uneşte aceste forţe contrare ale politicii sunt valorile. Culturală sau politică, valoarea se manifestă în conştiinţe şi în lume prin adaptare, transformare şi reînnoire.

Comunicarea dintre valorile istorice şi valorile contemporane se efectuează prin continuitatea temporală; fiecare generaţie le transmite următoarei în aşa fel încât aceasta păstrează ceea ce a câştigat şi o îmbogăţeşte prin propria ei experienţă. Prin vocaţia instauratoare a valorilor, cultura politică orientează acţiunile politice şi permite dezvoltarea socială.

În al doilea rând, cultura politică îndeplineşte un rol de angajare activă a solidarităţilor. În măsura în care valorile sunt imanente conştiinţelor, în procesul participării la elaborarea valorilor acestea intră în relaţie, chiar dacă fiecare valoare se dezvoltă în conştiinţe după aceleaşi modalităţi. Prin acţiunea politică, orientată de valori, oamenii stabilesc între ei relaţii durabile. Valoarea nu este destinată numai individului, ea devine un bun al întregii comunităţi. Adevărul nu este niciodată adevăr dacă el este adevăr doar pentru individ; libertatea şi egalitatea nu sunt proiecţii ideale ale unei aspiraţii singulare, ci trebuie definite prin relaţie, prin raportare la semen. Prin valorile solidarităţii, cultura politică uneşte între ele conştiinţele generaţiilor, le inoculează sentimentul securităţii sociale şi al demnităţii şi le facilitează participarea la universul axiologic al Cetăţii.

Ambiguităţile semantice ale conceptului de cultură politică

Termenul de "cultură politică" îşi câştigă un drept de cetate în terminologia politologică şi, inclusiv, în ştiinţele politice după al doilea război mondial, mai ales în S.U.A. Acest lucru a fost posibil în contextul abordării comparative a sistemelor politice contemporane de către politologii şi sociologii nord-americani şi al convingerii lor că sistemele politice pot fi studiate cu ajutorul metodelor empirice (studii de caz, sondaje de opinie, chestionare, cercetări pe vaste eşantioane de subiecţi etc.) întrucât comportamentele umane se pretează la observaţie, la analiză şi la cuantificarea rezultatelor acesteia. O sumară trecere în revistă a principalelor definiţii ale culturii politice date de către aceştia trădează orientarea dominantă amintită mai sus, prin ipostazierea descoperirii şi estimării metodelor de comportament, prin configurarea acţiunii politice ca principală notă a definiţiei. Începând cu primele concepţii formulate despre cultura politică de către Gabriel A. Almond, pionierul acestei discipline în studiul "Comparative Political Systems" din Journal of Politics, vol. XVIII, 1956 şi până la abordările recente ale sociologilor şi politologilor din fostele ţări ale Europei de Est, cu diferenţe de grad şi nu de natură sau de esenţă, definiţiile culturii politice pun accentul pe dimensiunile cognitivă, afectivă şi evaluativă ale modelelor de comportament, atitudinilor şi valorilor faţă de fenomenul politic. În esenţă, definiţiile nu diferă prea mult de definiţia standard lansată de Gabriel A. Almond şi Bingham G. Powell în 1956: "Cultura politică este un model de atitudini individuale şi de orientări faţă de politică manifestate în rândul membrilor unui sistem politic. Ea este un domeniu subiectiv care stă la baza acţiunilor politice şi care le conferă importanţă. Astfel de orientări individuale cuprind câteva elemente: a. orientări cognitive, exacte sau mai puţin exacte pe tema subiectelor politice; b. orientări emoţionale, sentimentul ataşării, angajării, respingerii în raport cu subiectele politice şi c. orientări estimative, aprecieri şi opinii pe tema unor subiecte politice ceea ce, de obicei, presupune aplicarea unor standarde apreciative privind subiectele şi evenimentele politice"[1]

În aceeaşi odine de idei, un alt politolog, Sidney Verda, coautor, împreună cu G. A. Almond şi cu Lucian W. Pye, al mai multor lucrări pe temă, va defini cultura politică peste câţiva ani într-o perspectivă a istoriei mentalităţilor, cu conotaţii de conştiinţă politică: Cultura politică a unei societăţi constă într-un sistem de credinţe empirice, simboluri expresive şi valori care definesc situaţia în care are loc acţiunea politică. Ea oferă orientarea politicii." Pentru ca mai departe, în

[1] GABRIEL A. ALMOND: G. BINGHAM POWELL, Comparative Politics. A. Development of Approach. Boston, 1966, p.50

aceeaşi lucrare, acelaşi autor să precizeze: "Cultura politică a unei naţiuni derivă, printre altele, din experienţele pe care indivizii le au în ce priveşte sistemul politic. O modalitate de descoperire a convingerilor politice este aceea de a observa modalităţile în care operează structurile politice. Aceste convingeri afectează şi sunt afectate de modul în care structurile politice operează şi există un cerc strâmt de relaţii între cultură şi structură."[2]

Prin împrumutarea cuvântului "cultură" şi aducerea sa în câmpul ştiinţelor politice, Almond şi Verba îşi asumau conştient numeroase dificultăţi, legate mai întâi de toate de complexitatea naţională a acestuia. "Ştim că antropologii utilizează termenul de cultură în moduri foarte variate şi că, introducându-l în vocabularul sociologiei politice, riscăm să importăm atât avantaje, cât şi ambiguităţile sale".[3] Un reproş formulat la adresa studiilor psihoculturale, precum şi a antropologiei culturale constă în recunoaşterea faptului că sfera politicului constituie o subcultură distinctă, cu propriile reguli de comportament şi cu procesele ei de socializare.

În schimb, politologul francez Maurice Duverger respinge termenul de cultură politică, considerând că există doar aspecte politice ale culturii. În opinia sa există doar subculturi (economică, politică, estetică etc.) ale căror valori nu sunt altceva decât valori de bază ale societăţii globale aplicate la un domeniu particular. (vezi Maurice Duverger, Sociologie de la politique, Paris, PUF, 1973)

Ce este, totuşi, cultura politică? La doar 13 ani de la începutul carierei sale ştiinţifice, conceptul de "cultură politică" înregistra deja treizeci de definiţii, arăta G. Patrick la congresul mondial al Asociaţiei Internaţionale de Ştiinţe Politice, desfăşurat la Edimburg în anul 1967 (Cf. Ovidiu Trăsnea, Cultura politică şi democraţia, în "Societate şi cultură", nr. 2/1991).

Doar din motive didactice, prezentăm mai jos câteva din definiţiile de dicţionar ale conceptului de cultură politică:

- "Totalitatea ideilor şi atitudinilor în raport cu autoritatea, ordinea publică, responsabilităţile guvernamentale şi instituţiile statului de drept, ca şi modelele transmise prin intermediul educaţiei şcolare sau al vieţii de familie. Importanţa tuturor acestor factori şi motivul pentru care au fost adunaţi laolaltă într-un concept cuprinzător constă în faptul că acesta oferă indicii suficiente asupra modului în care oamenii obişnuiesc să reacţioneze la problemele politice". (David Robertson, Dictionary of Politics, Penguin Books, 1993)
- "Un concept care desemnează un set de credinţe politice, de sentimente şi valori care prevalează pentru o naţiune la un moment dat. Deoarece filtrează percepţiile, determină atitudinile şi influenţează modalităţile de participare , cultura politică este un comportament major al jocului politic" (Matei Dogan şi Dominique Pellasy, Cum să comparăm naţiunile, Ed. Alternative, 1993)

La rândul său, eminentul politolog român, Silviu Brucan, ,acest profet dezamăgit al democraţiei pe plaiurile mioritice, vede în cultura politică un antidot împotriva manipulării, un pom menit să dea roade numai în livada democraţiei:

- "Cultura politică este tocmai factorul menit a zădărnici manipularea politică a cetăţeanului atât de către putere cât şi de către partidele şi politicienii demagogi.
- "Cultura politică însumează cunoştinţe şi experienţă în domeniul politic, dar şi credinţe şi mituri care ţin de reprezentările colective ale unei comunităţi formate în virtutea unei tradiţii. Toate acestea nu privesc doar elemente spirituale şi psihologice, acestea fiind amestecate cu elemente materiale ca geografia şi demografia ţării, nivelul ei de dezvoltare economică şi de bogăţie. Deşi dictatura şi fascismul oferă cetăţeanului o anumită experienţă politică, adevărata cultură politică se formează în democraţie""(Silviu Brucan, Îndreptar-dicţionar de politologie, Editura Nemira, 1993).

După D. Kavanagh, cultura politică este o expresie prescurtată ce denotă mediul emoţional şi atitudinal în care operează sistemul politic. Kenneth Jovitt propune distingerea a trei niveluri

[2] Sidney Verba, Comparative Political Culture In: Political Culture and Political Development. Princeton, New Jersy, Princeton University Press, 1969, p.512; 514-515.

[3] Lucian Pye, Political Culture In: International Encyclopedia of the Social Sciences, vol.3, New York, Toronto, London, 1968.

diferite de cultură politică a societăţii. Această interpretare cuprinde o anumită diferenţiere a "regimului" şi a "societăţii".

Sesizând extrema dificultate a operaţionalizării conceptului de cultură politică, J.R. Gibbins încerca în cartea sa Contemporary Political Culture; Politics in a Post-Modern Age (Sage, London, 1989, p.3), să identifice câteva din accepţiile acestui concept în diferitele ştiinţe socio-politice. Astfel, Gibbins considera că se pot identifica:

1. definiţii psihologice, care pun accentul pe orientarea individuală spre obiective politice;
2. definiţii sociologice, care asociază orientările individuale şi comportamentele sociale pe care acestea le provoacă;
3. definiţii aşa-numite "obiective", în care cultura politică apare în termenii normelor şi valorilor consensuale şi normelor sociale;
4. definiţii euristice, care oferă un tip ideal cu rol de a permite explicarea unor fenomen parţiale (comportament, credinţe etc.);
5. definiţii lingvistice-un discurs cu înţelesuri pentru un grup determinat;
6. definiţii care fac referinţă la cultura naţională, ideologii politice, ideologie dominantă.[4]

"Cunoaşterea sistemului politic şi expresia opiniilor asupra acestuia nu merg totdeauna împreună. Necunoaşterea politică nu-i împiedică pe cetăţenii "ignoranţi" să aibă poziţii asupra problemelor de politică generală. Amestecul de ignoranţă şi de voinţă de exprimare poate caracteriza anumite culturi. Este vorba de o voinţă de exprimare concomitentă cu o sărăcie a informaţiei" (P. Perrineau "La dimension cognitive de la culture politique". În: Revue francaise de la science politique, nr.1, 1985).

Definiţiile de mai sus au ca trăsătură comună ideea că orice acţiune politică nu poate neglija mentalităţile, credinţele politice, sentimentele şi valorile care prevalează la un moment dat în cadrul unei categorii sociale sau al unei comunităţi (locale, regionale sau naţionale).

Din consideraţiile de mai sus pot fi conturate deosebirile dintre culturile politice şi ideologiile politice. Ideologia politică este o formă raţionalizată a culturii politice, expresia publică a valorilor care configurează această cultură. Ca subsistem al sistemului cultural global ideologiile reprezintă un ansamblu relativ structurat de propoziţii prescriptive şi normative despre un sistem politic. Ele raţionalizează interesele specifice de grup pe baza unui proiect de transformare socială. Deşi sunt mai puţin coerente decât ideologiile, culturile politice sunt lipsite de intenţionalitatea acestora; ele se bazează pe un fond general-uman în care experienţele comune sunt valorificate la nivelul orizontului de viaţă al comunităţii, în cadrul concepţiei despre lume.

Conceptul care desemnează toate atributele menţionate mai sus este cel de cultură politică. Accesibil opiniei publice într-o formă grosieră prin intermediul mass-media, şi conform căreia ar desemna îndeosebi cunoştinţele politice ale unui individ, cultura politică este un termen care, aplicat spaţiului politic, poate ajuta la evaluarea gradului de democratizare a unei societăţi sau la eficacitatea unor acţiuni politice. Termenul a căpătat accepţii diferite în raport de competenţa şi intenţiile celor care l-au realizat. Se pare că un autor care a folosit foarte des acest concept avea dreptate când considera că "există primejdia ca termenul de cultură politică să fie folosit ca o verigă de legătură ce lipseşte în orice loc ce nu poate fi explicat în analiza politică".[5]

Acestei tematici îi dedică G. Almond şi Sidney Verba o cercetare de mari proporţii, efectuată în perioada 1958-1963 în cinci ţări: S.U.A., Marea Britanie, Italia, Germania şi Mexic pe un eşantion de 1.000 subiecţi anchetaţi în fiecare ţară. Obiectivul central al acestei anchete este descoperirea fundamentelor culturale ale democraţiei (preocupare centrală în cadrul şcolilor funcţionaliste din antropologie), adică a regulilor operaţionale care permit fuziunea dintre structurile primare ale societăţii (familie, grup, naţiune) şi structurile politice (regim, instituţii, roluri, norme şi valori politice).

[4] Cf. STĂNCIUGELU ŞTEFAN, Ideal-tipuri şi tipuri reale în cultura politică românească. În: Sfera politicii, nr. 21 octombrie 1994.
[5] LUCIAN PYE, op. cit., p.238

Plecând de la cele trei dimensiuni ale culturii stabilite de Talcott Parsons în Sistemul social, G. Almond şi S. Verba evidenţiază trei dimensiuni ale culturii politice care fac din ea "un ansamblu de trăsături culturale pertinente pentru analiza fenomenelor politice" mai curând decât "un ansamblu de atitudini şi de orientări ale indivizilor faţă de un sistem politic"[6] ceea ce ar distinge-o foarte greu de cultura socială generală, având şi orientări faţă de un sistem social determinat.

1. Dimensiunea cognitivă. Fiecare individ, indiferent de gradul pregătirii sale sau de status, posedă un ansamblu de cunoştinţe mai mult sau mai puţin structurate, mai mult sau mai puţin riguroase, despre sistemele şi fenomenele politice. Evenimentele cotidiene îl pun în contact nemijlocit cu realitatea politică, iar presiunea mediului şi bombardamentul informaţional îl obligă, oarecum, să conştientizeze această realitate. Astfel el ştie câte ceva despre instituţiile supreme ale statului, despre liderii şi partidele politice, despre evenimentele politice importante la nivel mondial.

2. Dimensiunea afectivă cuprinde latura emoţională a valorilor politice sau sociale, atitudinea de ataşament, de respingere sau de refuz faţă de fenomenele sau instituţiile politice. Ea are un rol important în formarea atitudinilor. Cunoştinţele sau informaţiile politice sunt primite mai uşor când există o personalizare a relaţiilor politice, adică atunci când ele provin de la o rudă, de la un prieten, de la un lider care suscită o admiraţie personală, independent de politica dusă.

3. Dimensiunea evaluativă cuprinde judecăţile de valoare despre fenomenele şi realitatea politică. Fiecare apreciază viaţa politică în funcţie de o scară de valori ierarhizată. Adeseori, aceste valori şi dimensiuni ale culturii politice apar într-o unitate indisolubilă; de cele mai multe ori ele sunt interdependente. Evaluarea fenomenelor politice necesită cunoştinţe politice. Cunoştinţele politice sunt însă modelate şi orientate de sentimentele politice faţă de o ideologie, de un lider, de un program de guvernare. La rândul ei, dimensiunea cognitivă oferă un ghid orientativ pentru atitudinile şi opiniile politice în acest joc dialectic dintre subiectiv şi obiectiv. De regulă, cunoştinţele politice reprezintă etape necesare în procesul de consolidare şi interiorizare a atitudinilor şi opiniilor politice în convingeri. De altfel, în structura combinată a celor trei dimensiuni în cadrul convingerilor politice, elementul cognitiv prevalează faţă de cel afectiv şi evaluativ, spre deosebire de atitudini sau opinii care au preponderenţă în formarea credinţelor primare. Elementul cognitiv în formarea convingerilor poate fi asemuit cu o structură de rezistenţă care asigură coerenţă şi trăinicie celorlalte componente ale edificiului. În această privinţă, o problemă deosebit de delicată pentru operaţionalizarea conceptului de cultură politică o reprezintă raportul invers proporţional dintre informaţia şi cunoaşterea politică, pe de o parte , şi intensitatea şi durata în timp a exprimării politice, pe de alta. Evident, în lipsă de cunoştinţe politice, credinţele se formează mai ales pe baza dimensiunilor afective şi evaluative. Acest lucru se vede în special în timpul campaniilor electorale şi al alegerilor propriu-zise când lipsa de cunoştinţe politice, deci de convingeri politice ferme, facilitează spaţiile de manevră ale manipulării, când promisiunile demagogice ale politicienilor găsesc un teren virgin în această labilitate psihică a opiniilor şi atitudinilor, în lipsa unei platoşe de apărare a valorilor şi normelor rezultate din convingeri. În această ordine de idei, fenomenul politic postrevoluţionar dinţările Europei de Est este deosebit de instructiv. Revenirea în forţă a comuniştilor, "rebotezaţi" în partide democratice la putere justifică valabilitatea schemei tripartite propusă de Almond. Greutăţile inerente tranziţiei la un alt sistem politic au favorizat formarea credinţelor politice pe baza dimensiunilor afective şi evaluative, alimentate de nostalgia "statului social" comunist. Nu poate fi vorba de un "fanatism al ignoranţei", deoarece perceperea subiectivă a realităţilor politice şi economice i-a determinat pe aceşti oameni să iasă în 1989 în stradă şi să-şi sacrifice vieţile pentru libertate. Prin urmare, nu a existat ignoranţă, iar dimensiunea afectivă şi evaluativă a comportamentului nu a deformat cunoaşterea exactă a situaţiei. Şi aceasta în condiţiile în care lupta împotriva totalitarismului a fost dusă în numele unor valori care păreau definitiv înăbuşite în conştiinţa colectivă de către dogmatismul comunist.

Din acest paradox se poate trage concluzia că fenomenele culturii politice nu pot fi analizate şi înţelese decât dacă sunt înserate în ansamblul dinamic mai vast al culturii naţionale, atât pe verticala

[6] J.P.COT:J.P. MOUNIER, Pour une sociologie politique, vol.2, Paris, Ed. Du Seuil, 1974, p. 16.

istoriei cât şi pe orizontala acţiunii politice. Numai astfel se poate înţelege cum valorile sunt ordonate pe axa devenirii în viziunea cea mai adâncă despre existenţă, conform unei matrici caracteriale, în cazul nostru solidaritatea socială, protecţia socială, egalitatea. Or, una din comportamentele matricii caracteriale a culturii politice este instinctul comunitar, calitate prin excelenţă a lui homo sapiens, care operaţionalizează memoria istorică şi socială colectivă în norme de comportament.

"În funcţie de dimensiunile cognitive, afective şi evaluative ale culturii politice pot fi detectate trei stări de spirit ale populaţiei unei ţări în raport cu politicul: acord, apatie şi alienare. Acordul presupune împletirea celor trei dimensiuni: cunoaştere, afectivitate, evaluare. Apatia înseamnă existenţa cunoştinţelor politice, dar manifestarea indiferenţei pe plan afectiv şi apreciativ. Alienarea denotă existenţa cunoştinţelor politice, dar şi a lipsei de simpatie faţă de sistemul politic. Cu cât stările de apatie şi alienare sunt mai numeroase în societate cu atât instabilitatea sistemului politic este mai accentuată".[7]

Din combinarea acestor trei dimensiuni, G. Almond şi Sidney Verba elaborează trei modele de cultură politică: cultura parohială (locală sau provincială); cultura de supunere (de subordonare) şi cultura participativă. Pentru a individualiza fiecare din aceste tipuri autorii recurg la noţiunea de congruenţă dintre cultură politică şi o structură politică. Astfel o cultură politică parohială corespunde unei structuri politice tradiţionale descentralizate la nivelul regiunii, ţinutului, satului. În cadrul acestei culturi nu există un interes deosebit pentru problemele de politică naţională sau sistemul politic naţional; accentul cade pe problemele politice de interes local. Aici, în comunitate, preotul, seniorul, învăţătorul sunt liderii locali, iar biserica, şcoala şi primăria sunt instituţiile politice centrale. Cultura politică de supunere corespunde unei structuri autoritare şi centralizate la nivel naţional. Subiecţii acestei culturi sunt conştienţi de existenţa sistemului politic naţional dar se mulţumesc cu o atitudine de pasivitate în privinţa participării la conducerea politică, din cauză că matricea caracterială a acestei culturi, prin cele două valori politice de bază; autoritate şi loialitate le-a inoculat o "conformitate de automat" şi i-a determinat să delege problemele libertăţii ţi iniţiativei lor unui lider puternic, în schimbul protecţiei acestuia. În cadrul culturii participative cetăţenii sunt conştienţi de mijloacele lor de acţiune asupra sistemului politic ca şi de posibilitatea lor de a influenţa cursul evenimentelor politice prin mijloacele specifice participării democratice: referendumuri, alegeri, acţiuni de protest, greve etc. Cultura politică participativă corespunde unei structuri politice democratice. Acestor trei tipuri de cultură politică le corespund trei tipuri de personalităţi, fiecare cu o psihologie politică proprie: parohialiştii (provincialii); supuşii şi participanţii (cetăţenii activi din punct de vedere politic). Fireşte, ar însemna să minimalizăm meritele acestei construcţii impozante dacă am bagateliza, prin recurgerea la explicaţii de tipul reflectării mecanice, raporturile dintre cultură şi structurile politice din diferite sisteme politice naţionale, prin acest fel de determinism. Pentru că aşa cum nici un fenomen nu poate fiinţa în natură în stare izolată, ci numai în curgerea continuă a conexiunilor universale, nici culturile politice nu pot exista în stare pură, izolate de altele vieţuind pe harta naţională ca nişte unităţi geografice aflate în carantină. Există un dialog permanent între culturi, o circulaţie de teme, motive, elemente de la o arie culturală la alta, o modelare reciprocă a lor în funcţie de mai multe variabile: natura regimului politic, gradul de conştientizare a procesului politic; gradul de participare şi de educaţie civică. Aşa cum orientările politice ale unui individ conţin în grade diferite elemente ale culturii parohiale, de supunere şi participative. Proporţia dintre aceste elemente este dată de variabilele arătate mai sus la care se adaugă impactul tot mai mare al mass-media asupra omogenizării culturale naţionale precum şi dezvoltarea instrucţiei şcolare. Introducând evenimentele cotidiene în intimitatea fiecărui cămin, mass-media creează un spaţiu al conştiinţei naţionale unde asumarea unui destin comun creează o nouă sensibilitate pentru activitatea politică. Pătrunderea mass-media în cele mai arhaice zone sapă progresiv la temelia culturilor parohiale, după cum modernizarea politică şi tendinţa

[7] Cultura politică. În: Politologie (Manual editat de A.S.E.), Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică S.A., 1992, p.216.

inexorabilă spre democratizare minează bazele culturii de supunere. Totuşi, chiar în lumea noastră, a integrării şi a interdependenţelor tot mai accentuate dintre zone, regiuni şi state unele clivaje dintre culturile politice se menţin, altele noi apar. Astfel, la clivajele dintre culturile politice de stânga sau dreapta, mediate sau radicalizate ideologic, sau pe lângă clivajul dintre cultura politică a elitei intelectuale a ţării şi cultura maselor ţărăneşti, apar altele noi cum ar fi clivajele politice ale grupurilor etnice, rasiale, ecologice, sexuale etc.

Din combinarea celor trei tipuri de culturi pot să apară următoarele forme hibride: parohială – de supunere; participativă – de supunere; parohială – participativă. Cultura politică a unei ţări este o cultură mixtă, combinând în proporţii variabile cele trei culturi în funcţie de criteriile arătate mai sus. Ceea ce echilibrează armonios cele trei componente ale culturii mixte este cultura civică. În ancheta lui Almond şi Verba aceasta arată corelaţia necesară dintre participarea socială, dintre cooperarea politică şi cea socială în cadrul sistemului social global, cu alte cuvinte funcţionarea eficientă a unui regim democratic. Ipostaziind contribuţia la funcţionarea unui sistem democratic drept valoarea centrală a culturii politice şi civice, Almond şi Verba măsoară gradul de cultură politică al fiecăruia din cele cinci ţări cu ajutorul următoarelor coordonate: ansamblu de cunoştinţe; gradul de angajare partizană; componenţa politică subiectivă; modalităţile acţiunii politice; aprecierea sistemului politic. Comparând datele obţinute, Almond şi Verba constată că numai cultura participativă democratică din S.U.A. şi Marea Britanie realizează gradul necesar de fuziune între structurile primare ale societăţii (familie, grupuri etc.) şi structurile politice prin intermediul cooperării, interacţiunii şi împărtăşirii în comun a unor valori precum: încrederea în celălalt, stima, generozitatea. Italia şi Mexicul ar avea o cultură parohială: Germania – una de supunere. În toate cele trei ţări s-ar constata o ruptură între atitudinile politice şi cele sociale. Pe câtă vreme, americanii şi britanicii au o "orientare democratică echilibrată", Italia s-ar caracteriza printr-o cultură politică de alienare, Germania printr-o cultură politică de supunere, iar Mexicul printr-o cultură contestatară, compusă concomitent din nemulţumire şi aspiraţii, deci alienată. Autorii explică, "deviaţiunile" de la modelul democratic al culturii politice prin rupturile provocate în evoluţia spre democraţie din aceste trei ţări: revoluţia din 1910 în Mexic, totalitarismul fascist şi nazist în Italia şi Germania.[8]

Se ştie că raportul dintre cultura politică şi democraţie trebuie să fie mediat şi de alte paradigme explicative. De pildă, dezvoltarea economică, particularităţile naţionale, jocul forţelor istoriceşti culturale pot favoriza dezvoltarea democraţiei, ca expresie a culturii politice participative, după cum o pot şi bloca. Totul depinde de logica situaţiilor de interacţiune între micro şi macropolitic, între actori şi evenimente, deoarece prin acest joc se creează identităţile colective şi sistemele de atitudini.

În cultura de participare, cetăţenii se gândesc că pot influenţa mersul sistemului politic prin diverse mijloace de care dispun. Acest tip de cultură este rezultatul gradului înalt de organizare şi educaţie al cetăţenilor şi reflectă experienţele lor politico-istorice specifice.

Cu toate diferenţele majore dintre ele, cele trei tipuri de cultură politică nu se găsesc în formă pură. Din combinarea acestora apar alte trei tipuri de cultură politică: parohială de supunere, de supunere participativă, parohială – participativă. Cultura politică a unei ţări poate fi o mixtură a celor trei tipuri politice abstracte aflate în proporţii variabile în funcţie de natura regimului politic şi de gradul de cultură generală a membrilor societăţii. O cultură politică având un caracter mixt este o cultură civică. "Deşi este o cultură politică predominant participativă, totuşi ea înglobează, în mod armonios, şi elemente ale culturii parohiale şi ale culturii de supunere, altfel cetăţenii ar fi pe baricade în fiecare săptămână", apreciază H. Elcock în Political Behavior (Methnen Ltd, Londra, 1976). Cultura civică este o cultură politică definită prin raportare la valorile politice democratice. Ea este specifică regimurilor democratice, favorizându-le funcţionarea şi dezvoltarea. Unii autori,

[8] G. ALMOND: SIDNEY VERBA, Cultura civică. Atitudini politice şi democraţie în cinci naţiuni. Bucureşti, Editura Dn Style, 1996.

precum G. Almond şi Verba, presupun că o astfel de cultură civică este în concordanță cu principiile şi modul de funcționare a modelului britanic sau nord-american.

Cultura politică poate fi analizată în raport cu societatea ca întreg sau cu diferite părți componente. În funcție de cum se raportează la sistemul politic diferitele subdiviziuni ale societății, există mai multe criterii pentru definirea diferitelor substructuri politice. Astfel, după criteriul regional există substructuri politice regionale aflate într-un anumit raport cu cultura națională; după criteriul clasiei există substructuri politice ale diferitelor clase şi categorii sociale. Apreciind că sistemul politic funcționează la trei nivele (sistemic, procesual şi nivelul politicii), G. Almond arată că acestea funcționează simultan. Pornind de la aceste considerații, Almond tratează cultura politică din trei perspective: cultura sistemului, cultura procesului şi cultura politicii (a orientării spre politică). El departajează sistemul în trei niveluri: comunitatea politică, regimul politic şi autoritățile politice.

Cultura politică va include informațiile deținute de cetățeni în raport cu sistemul politic, sentimentele şi aprecierile referitoare la efectele sistemului asupra sa. Totodată, presupune şi acceptarea de către cetățeni a modului în care guvernanții au ajuns la putere, precum şi evaluările cetățenilor asupra oamenilor politici, sentimentele lor față de cei care mențin sistemul în stare de funcționare. Există unele situații în care atitudinea față de comunitate, regim şi autoritate sunt distincte: cetățenii pot avea un puternic simț național şi, deci, susțin comunitatea politică, ei pot sprijini sistemul politic chiar dacă dezaprobă autoritățile sau, invers, pot sprijini autoritățile şi nu structurile regimului.

Cultura procesului politic include două probleme principale: influența individului asupra procesului politic, manifestarea personalității sale în acest domeniu şi relațiile cu alți factori. După gradul de conştientizare a procesului politic şi de potențială influență asupra acestuia, cetățenii unei țări pot fi diferențiați în trei categorii: parohialiştii (localişti), supuşi şi participanți.

Prin ce este specific conceptul de cultură politică în cadrul ştiințelor sociale? Şcoala politică americană care de fapt, a produs această noțiune evidențiază importanța sa în măsurarea gradului de democratizare. “Pentru ca o societate democratică să funcționeze, dincolo de aspecte precum existența economiei de piață, a unei clase de mijloc importantă numericeşte, a profesionalizării elitei politice, este nevoie de o componentă naturală, numită de unii cercetători “competență civilizatoare”, care devine o condiție necesară a integrării în lumea contemporană” (Cristian R. Pîrvulescu, Cultura politică - un instrument teoretic pentru estimarea adaptării la schimbare a societății româneşti, Sfera politicii, nr.21, oct. 1994).

Plecând de la caracteristicile generale ale unei comunități, noțiunea de cultură politică facilitează analiza atitudinilor individuale în raport cu regimul politic, respectiv încrederea în sistemul politic, cunoaşterea modului de funcționare şi satisfacția față de procedurile de guvernare. Cu toate că, în general, cultura politică este înțeleasă ca o componentă unitară a unei comunități statale , este mult mai relevant pentru analiza politică dacă se pot face diferențieri între diferitele tipuri de subculturi, spre exemplu ca acelea ale elitei şi ale maselor, sau ale grupurilor profesionale, religioase, etnice ş.a.m.d. Cel mai adesea, disfuncționalitățile unui sistem politic de datorează diferențelor de cultură politică dintre grupuri şi inadecvării modelului propus de clasa politică cu credințele şi comportamentele politice ale societății globale.

Sociologul Zoltan Rostas atrage atenția asupra unui alt aspect al culturii politice: gradul ridicat de imobilitate al acestuia, faptul că deprinderile de a reacționa la stimulii politici se dobândesc şi se schimbă foarte greu, nefiind influențate de crearea unor instituții sau structuri sociale cât şi de internalizarea unor valori sau modele comportamentale. “Aceste deprinderi sunt determinate de experiența istorică a comunității, însuşite în cursul socializării politice. Diferitele experiențe istorice dau naştere la culturi politice diferite. Atitudinile caracteristice diverselor grupuri, comunități, epoci etc. pătrund în adâncul caracterelor sociale, determinând astfel comportamentul politic. Acesta este – printre altele – motivul pentru care considerăm iluzorii tentațiile iluministe de a determina schimbarea culturii politice prin şcoală, mass-media etc. Prin şcoală se pot transmite cunoştințe, dar nu pot fi schimbate comportamentele afective, valorile de mentalitate. În ciuda acestei rigidități,

cultura politică, ca ansamblu supraindividual, poate suferi schimbări – dar numai în cadrul practicii sociale. În această privință, pozițiile se împart între cei care insistă asupra caracterului activ al culturii politice asupra instituțiilor, alții, dimpotrivă, susțin că instituțiile pot influența cultura politică. Pe baza observațiilor noastre, înclinăm să credem că, pe scurtă durată, instituțiile nu pot influența esențial cultura politică a oamenilor, pe termen lung însă există o influență reciprocă". (Zoltan Rostas – Ce au făcut oamenii cu dictatura?, Sfera politicii, nr.12, decembrie 1993).

O altă componentă a culturii politice este construită din setul de cunoştințe, credințe, sentimente, judecăți de valoare pe care oamenii le au despre ceilalți actori politici. În relațiile din domeniul politic, problemele încrederii politice şi ale ostilității politice sunt foarte importante. Voința oamenilor de a coopera cu alții în vederea realizării unor scopuri politice, precum şi voința liderilor de a forma coaliții cu alte grupuri depinde în mare măsură de încrederea politică. Problema ostilității este o componentă esențială a relațiilor dintre grupuri şi indivizi în cadrul unei societăți. Acțiunile agresive pot fi atât răspunsuri directe la o stare de tensiune latentă, cât şi reacții ocazionate de atacul direct al oponentului. Problema încrederii şi ostilității este corelată cu cea a consensului politic, acesta fiind un acord mai mult sau mai puțin complex asupra fundamentelor puterii politice, asupra structurii instituționale şi ierarhice, asupra organizării politice a comunității.

Orientarea spre politică se referă atât la atitudinile grupurilor sociale şi politice, ale indivizilor față de deciziile politice, cât şi la distribuirea la nivelul întregii societăți a valorilor politice, cum sunt: binele, securitatea socială, libertatea. Un element important al culturii politice se referă la modul în care este percepută societatea prezentă față de societatea ideală, la sesizarea faptului dacă societatea prezentă se îndreaptă spre standardele ideale sau se îndepărtează de acestea.

Conform opiniei lui S. Verba, cultura politică include convingerile politice, ce sunt reprezentări, idei, principii, judecăți de valoare ce motivează şi călăuzesc relațiile unui individ sau ale unui grup social în cadrul domeniului politic. Cultura politică realizează o legătură între evenimentele politice şi comportamentul indivizilor ca reacție la aceste evenimente.

Convingerile de bază sunt afectate adesea de memoria asupra evenimentelor politice anterioare, în acelaşi timp evenimentele contemporane fiind decodificate în perspectivă istorică.

Sistemul convingerilor fundamentale constă în credințe existențiale, valori generale care ordonează scopurile comportamentului, norme care reglementează mijloacele întrebuințate pentru atingerea acestor scopuri precum şi ataşamente emoționale.

Între cultura politică şi cultură, în sens larg, există o legătură cu dus şi întors: în primul rând setul de convingeri politice pe care individul şi le formulează este o componentă a totalității convingerilor acceptate de el, apoi pe de altă parte, convingerile de bază şi valorile unei culturi joacă un rol major în structurarea culturii politice. Relația dintre structura convingerile de bază şi convingerile politice este de mare importanță pentru înțelegerea atitudinilor politice.

Atitudinea politică reprezintă o modalitate de raportare a individului sau grupului social la problemele, fenomenele şi procesele politice pe care le apreciază într-un anumit mod. În conținutul atitudinii politice, elementele cognitive şi evaluative sunt impregnate de o încărcătură emoțional-afectivă deosebită. Organizând, pe baza valorilor, convingerile politice, ordonând reprezentările cognitive, atitudinile politice au un rol important în declanşarea comportamentului politic şi în pregătirea unei acțiuni politice. Organizarea şi coerența sistemului atitudinilor politice se realizează prin intermediul a două dimensiuni fundamentale: preferința pentru principalele mize politice sau principalii actori ai vieții politice şi angajarea în activitatea politică. Aceste două dimensiuni se află în interacțiune şi caracterizează orientarea politică a individului.

Sistemul atitudinilor, cuprinde dimensiunea cognitivă (percepții, reprezentări şi concepte), dimensiunea afectivă şi dimensiunea evaluativă (valorile şi normele). Cultura politică este o orientare subiectivă către politic, orientare rezultată din internalizarea modelelor stabile ale interacțiunii valorilor, codurilor, normelor politice. Valorile produse de cultura politică orientează individul, îi dau posibilitatea să se identifice cu un anumit grup, însuşindu-şi obiectivele acestuia. Valorile îi spun individului pentru ce trăieşte, codurile îi arată cum.

1.3. Cultura politică din România – prezent, trecut, viitor.

Majoritatea analiştilor autohtoni şi străini consideră că românii nu au beneficiat de condiţii favorabile şi implicit de premise pentru edificarea unei culturi politice de tip democratic. Printre aceste condiţii şi premise autorii în cauză nu menţionează însă condiţiile istorice vitrege care au împiedicat construcţia statului, a instituţiilor politice şi implicit, a culturii politice din România. Chiar dacă cultura politică este o componentă unitară indispensabilă oricărei comunităţi umane, coeziunea ei simbolică este asigurată de diversitatea în unitate a diferitelor subculturi ce o compun: cultura politică populară; cultura elitelor; cultura instituţionalizată oficializată, cultura diferitelor clase sociale etc. Numitorul comun al acestor substructuri este că sistemul lor de norme şi valori fundamentează, dintr-o perspectivă locală şi funcţională, sistemul general de norme şi valori. din această perspectivă, documentele folclorului nostru (baladele istorice, doinele cu caracter social, poezia muncilor de peste an, snoavele etc.) trădează, indubitabil, existenţa unei culturi naţionale, cel puţin pe două paliere: începuturile cristalizării unei conştiinţe naţionale, ca reacţie a unui grup primar faţă de presiunea mediului extern şi coagularea valorilor politice în două structuri “slobozenia dinăuntru” şi “slobozenia dinafară” de care vorbea Alecu Russo.

Teza insistent afirmată că în România nu au existat antecedente istorice favorabile şi, implicit, premisele pentru manifestarea unei culturi politici de tip democratic se bazează pe aserţiuni ideologice: 1. modelul democraţiei civice occidentale ca singurul model valabil; 2. lipsa de tradiţii democratice în istoria românilor. În această privinţă este utilizat (cu voluptate aproape) un adevărat arsenal propagandistic care atestă fie reaua credinţă, fie o profundă lipsă de cunoaştere a istoriei naţionale. Argumentele cel mai des utilizate sunt: lipsa de consecvenţă sau superficialitatea; sentimentul mioritic al resemnării; înapoierea economică şi tranziţia greoaie de la epoca medievală la cea modernă: obedienţă tradiţională a religiei majoritar ortodoxe faţă de puterea politică. Toate acestea ar fi contribuit la crearea unui mod specific de raportare a societăţii româneşti la fenomenul politic, raportare în care gradul de participare politică şi rolul liderului politic paternist au fost indicatorii cei mai des utilizaţi pentru a defini cultura civică, democratică: “Conform acestor două criterii, în România interbelică participarea politică era limitată la o categorie extrem de restrânsă, cultura politică includea valori mai apropiate de un regim autoritar sau chiar despotic de tip oriental decât de o democraţie liberală, astfel încât, deşi exista o Constituţie care garanta votul universal şi aveau loc periodic alegeri aproximativ libere – cu multe nereguli – este foarte greu să se vorbească de nişte veritabile antecedente democratice ale României, de o veritabilă cultură politic de tip democratic a românilor”, apreciază - simptomatic pentru acest punct de vedere – Alina Mungiu în volumul: Românii după ’89 – Istoria unei neînţelegeri (Ed. Humanitas, 1995).

Aceste concluzii sunt argumentate, şi în istoria României anilor 1990-1995, prin numeroase exemple privind raporturile sociale antidemocratice, metode politice brutale, prin recursul la naţionalism sau prin faptul că puterea politică este concentrată în mâna unei oligarhii tehnocratice de esenţă criptocomunistă.

În special, Biserica ortodoxă română devine calul de bătaie preferat al partizanilor culturii politice democratice. Ea este transformată în ţap ispăşitor pentru cultura politică de supunere şi pentru inexistenţa societăţii civile în România. Cei care se grăbesc să vadă în ortodoxie terenul privilegiat pe care a germinat totalitarismul comunist trec sub tăcere forţa modelatoare a spiritualităţii ortodoxe, raportul strâns dintre valorile morale şi cele sociale la nivelul comunităţii prin comuniune. Biserica ortodoxă nu s-a implicat efectiv în viaţa politică precum Biserica catolică. Ea s-a supus de bunăvoie puterii politice conform tradiţiei moştenite de la Bizanţ care în formula cezaro- papistă a lui Justinian: “un împărat; un stat; o Biserică” vedea singura soluţie de coeziune şi rezistenţă a Imperiului în faţa năvălirii popoarelor migratoare care-i ameninţau frontierele. Evident nu intră în economia acestui curs, să calculăm consecinţele pe planul valorilor spirituale, ale luptei pentru hegemoniile dintre puterea temporală şi puterea spirituală. În plus, având în Papă conducătorul suprem infailibil, Biserica Catolică, Vaticanul au devenit de mai multe ori în Evul Mediu o

veritabilă forţă transnaţională care anticipa fenomenul actual al globalizării. Reacţiile violente ale unor Biserici naţionale (vezi cazul Franţei în epoca lui Filip cel Frumos) punea sub semnul întrebării infaibilitatea deciziilor papale dar, totodată, evidenţia şi contradicţiile de interese dintre puterile temporale naţionale şi puterea spirituală transnaţională, interese care nu aveau câteodată nimic din sanctitatea valorilor religioase. Idealul Bisericii Catolice de a realiza, Republica Christiana, după modelul Imperiului Roman de Apus, a grăbit procesul de apariţie a statelor naţionale în Occident, a monarhiilor puternic centralizate, tocmai ca o reacţie a prinţilor la imixiunile Vaticanului în treburile interne ale regatelor. Departe de noi gândul de a nu recunoaşte merite incontestabile Bisericii catolice în evoluţia culturii şi civilizaţiei occidentale. Dar noi vrem să restabilim relaţia dintre cele două Biserici creştine rareori în termenii ei fireşti: idealizarea uneia nu trebuie să aibă loc pe seama denigrării totale a celeilalte.

Încercarea patriarhului Georgios Gemisthon Plethon de a mai salva ceva din Imperiul Bizantin prin recunoaşterea condiţiilor impuse de Roma în vederea unirii, în schimbul ajutorului militar, s-a soldat cu un eşec (1439). Dezastrul de la Varna (1444), cu mai mult de 30.000 de morţi, a arătat Occidentului că pentru o bună perioadă de timp balanţa raportului de forţe se înclinase în favoarea Imperiului Otoman. Transformarea multor regiuni din nord-estul Europei în paşalâcuri şi raiale, ca şi Edictul de toleranţă dat de sultanul Mehmet al II-lea după căderea Constantinopolului (1453) pentru practicarea cultului creştin, au fixat noile reguli şi condiţii manifestărilor Bisericii ortodoxe. Patriarhia de la Constantinopol a fost redusă la un centru de coordonare administrativă şi dogmatică a bisericilor naţionale: ea nu putea să se erijeze într-un centru de coordonare a rezistenţei antiotomane sau de elaborare a unei strategii de eliberare decât într-un mod subteran, mediat. Ea nu avea nici forţa economică necesară, nici legitimitatea politică pentru a se lupta cu puterea otomană. Singura modalitate care i-a rămas la îndemână au fost circuitele culturale dintre centrul de iradiere spirituală a Sfântului Munte şi focarele de cultură şi învăţătură care erau bisericile şi mănăstirile. Această retragere din faţa Istoriei, în “carapacea tradiţiei” a permis Bisericii ortodoxe concentrarea eforturilor în direcţia construcţiei naţionale, a păstrării şi revigorării sentimentului naţional. Dacă în majoritatea ţărilor catolice înalţii prelaţi au influenţat decizii majore de politică internă sau externă, erijându-se, după caz, în reprezentanţi ai unor interese geopolitice prea puţin pioase, Biserica ortodoxă a rămas mai mereu în afara politicului, oficial privind lucrurile. În realitate, ierarhii acestei biserici ai voievozilor, domnitorilor, ei realizând o nouă sinteză între formula cezaro-papistă şi teoria ministeriatului a Sfântului Pavel şi anume în maxima lui Iisus Hristos: “Daţi Cezarului ce-i al Cezarului şi lui Dumnezeu ce-i al lui Dumnezeu”. Dar această supunere a Bisericii Ortodoxe în faţa politicii de stat se baza pe o comuniune mai adâncă dintre domnitor şi prelaţi, anume pe identitatea de esenţă a idealului politic. Ea se baza pe ethosul mai adânc al construcţiei naţionale în care ambele puteri erau una. Tulburătoarea intuiţie a lui Nicolae Iorga, după care în ţările sud-est europene naţiunea a creat statul faţă de Occident unde statul a creat naţiunea se verifică în evoluţia Bisericii ca Ecclessia (comunitate) din primele secole creştine până în Evul Mediu. În sensul că, în lipsa structurilor şi instituţiilor statale, Biserica a conservat în cadrul structurilor ei administrative, acele embrioane ale vieţii de stat, precum “republicile ţărăneşti” sau obştile săteşti. Două exemple sunt deosebit de edificatoare în această privinţă: 1. Curtea Domnească şi Mitropolia Ungro-Vlahiei fac corp comun împotriva prozelitismului luteran-calvin şi tipăresc primele cărţi de cult în limba română, între 1559-1561, prin diaconul Coresi, la Biserica Sfântul Nicolae din Scheii Braşovului; 2. Iluminismul românesc din Principate s-a dezvoltat în jurul episcopului Chesarie din Râmnic, pe tema unităţii Daciei, ca o reacţie la influenţa culturii şi limbii greceşti, exercitată de Mitropolia de la Bucureşti. Calul de bătaie al criticilor la adresa Bisericii ortodoxe este supunerea în faţa totalitarismului comunist. Într-adevăr, regimurile comuniste au făcut din ateism, ca parte componentă a concepţiei materialiste despre lume şi viaţă, o armă teribilă împotriva Bisericii. Reacţia Bisericii ruse la politica de înregimentare prin înfometare, iniţiată de Lenin în 1919-1920, când şi-a vândut din sfintele odoare pentru a da populaţiei alimente, a fost drastic sancţionată de bolşevici prin elaborarea unui plan strict secret de demolare a lăcaşurilor de cult, în numele

eliminării mentalităţilor retrograde şi a obscuriantismului religios. Iar Vaticanul a asistat neputincios la instalarea regimului comunist în Polonia, Cehoslovacia şi Ungaria, de teama celor 300 de divizii ale lui Stalin în Europa, în vreme ce încheiase concordante cu regimurile fascist şi nazist pentru recunoaşterea drepturilor şi libertăţilor catolice.

Vectorul religios al culturii politice în România iese mai bine în evidenţă dacă urmărim impactul valorilor religioase pe planul societăţii civile asupra normelor morale de convieţuire şi de comportament, asupra solidarităţii şi întrajutorării umane. Aici Biserica, prin slujitorii ei, avea un câmp de acţiune pe care politicul nu-l putea controla, iar ajutorul material (element central în prozelitism) nu era decisiv. Prin căldura iubirii şi puterea exemplului preotul putea să fie un reper pentru viaţa comunităţii, aşa cum l-a descris N. Kazantzakis în Hristos răstignit a doua oară. După 1989, când condiţiile social-politice , o permit această vocaţie a preotului-cetăţean, implicat activ în viaţa parohiei sale, capătă tot mai multă consistenţă în raport cu o recrudescenţă a religiozităţii. Spre cinstea lor, tinerele generaţii de preoţi se implică tot mai mult în destinul comunităţilor, cu entuziasmul şi curăţenia sufletească specifice vârstei. Sondajele de opinie din ultimii ani care situează Biserica pe primul loc în încrederea populaţiei în instituţiile statului trădează nevoia unui nou cadru transcendent şi de devoţiune. În condiţiile în care pierderea locurilor de muncă, greutăţile inerente tranziţiei, nesiguranţa zilei de mâine îl aruncă pe individ în braţele disperării, credinţa rămâne unul din sentimentele profunde ale identităţii sale care-i conferă un sens şi o certitudine a existenţei. Iată cum prin consens, prin acordul fundamental asupra valorilor religioase, Biserica poate deveni o forţă majoră în democratizarea societăţii româneşti şi în tranziţia la economia de piaţă.

Dar vectorul religios este doar o componentă a culturii politice, important, fără îndoială. Alături de el şi cu o pondere mai mare în formarea sistemelor de reprezentări de atitudini şi credinţe a identităţii colective o au specificul dezvoltării economice, dimensiunea conştiinţei naţionale, logica situaţiilor de interacţiune dintre micro şi macropolitic, dintre actori şi evenimente.

Existenţa unei majorităţi a populaţiei rurale (aproximativ 80%) a constituit un element specific României şi, implicit, o premisă obiectivă pentru configurarea tipului de cultură tradiţională. Clivajul dintre cultura politică a elitelor şi cultura politică a maselor s-a proiectat în tensiunea dintre tradiţie şi modernizare după modelul dezvoltării occidentale. Absenţa unei vieţi urbane importante, ca în Europa occidentală, ca şi o economie în care ramura principală era agricultura, reprezintă două repere majore pentru tipul de cultură politică tradiţională din România. În plus, culturile politice tradiţionale se manifestă într-un spaţiu social omogen care nu cunoaşte convulsii sociale majore şi unde ordinea socială nu este contestată. Autoritatea politică derivă din ierarhia rolurilor şi a status-urilor, recunoscută şi împărtăşită de comunitate. Forţa tradiţiei asigură respectarea sistemului de norme şi valori printr-o ritualizare a comportamentului şi printr-o reactualizare a acestui sistem prin repetarea actelor vieţii şi recrearea simbolică a ordinii sociale. Rolul inovaţiei sociale este destul de redus, de vreme ce aceste valori sunt acceptate de întreaga comunitate; individul este un exponent al lor şi nu un agent al schimbării. Cultura politică tradiţională este o cultură parohială: fiecare îşi cunoaşte rolul şi statusul său, ca şi poziţia celorlalţi în cadrul comunităţii. El se raportează la instituţii numai când actele fundamentale ale vieţii lui o cer. Modernizarea politică presupune însă transformări calitative ireversibile în instituţiile structurile, relaţiile, valorile şi logica funcţionării unui sistem politic. Dinamica pe orizontală şi stratificarea pe verticală, induse de o mobilitate socio-profesională şi geografică a forţei de muncă fără precedent în istorie, au spart cadrul de viaţă liniştit al comunităţilor patriarhale şi au indus modificări structurale în semnificaţiile culturii politice. De asemenea, modernizarea politică a antrenat şi o erodare progresivă a conţinutului etic al normelor şi valorilor tradiţionale. Pe lângă dezagregarea familiei atomare sau lărgite, loialităţile faţă de relaţiile de rudenie sau de alianţă au fost înlocuite cu loialităţile instituţionale şi contractuale (faţă de o organizaţie, instituţie sau grup de interes, prin obligaţia de a da şi de a face). Solidaritatea organică s-a transformat în solidaritate mecanică caracterizată prin individualism şi laicizarea valorilor, prin depersonalizarea relaţiilor dintre indivizi, prin atomizarea surselor de reglementare şi de

supraveghere ca şi prin caracterul anonim al societăţii de masă unde reuşita personală prevalează interesului general.
Efortul elitelor politice româneşti din secolul al XIX-lea de modernizare economică şi politică a ţării după model occidental (în speţă după modelul liberal francez) s-a lovit de o rezistenţă surdă din partea aristocraţiilor latifundiare (marii boierimi) şi a populaţiei majoritare, în general puţin interesată şi informată în secolul trecut de necesitatea şi valoarea inovaţiilor sociale. "Poporul încă practică legea veche", spunea Mihail Sadoveanu în prefaţa la "Viaţa lui Ştefan cel Mare" din 1933. Marele scriitor viza cadru simbolic al vieţii unei comunităţi ce marca momentele fundamentale şi nevoile ei esenţiale. Această tensiune dintre tradiţional şi modern s-a perpetuat în istoria modernă şi contemporană a României mai bine de un secol (1821-1944) şi a avut, deopotrivă, efecte benefice şi mai puţin benefice asupra modernizării economice şi politice a ţării. Efecte benefice în sensul că marile valori ale culturii române, coloana ei spirituală au fost create în spaţiul "spiritului critic" configurat de această "tensiune esenţială". De la programul "Daciei literare" din 1840 până la ţărănismul interbelic, junimismul; sămănătorismul; poporanismul; sincronismul etc. au scandat istoria politică şi culturală a României, reliefând potenţialul creativ, liniile de evoluţie în timp, adecvarea modelului de dezvoltare la specificul nostru existenţial, pe baza afinităţilor elective cu matricea caracterială a spiritualităţii noastre profunde.
O altă componentă a culturii politice naţionale este mesianismul social, ca expresie a dimensiunii istorice a conştiinţei naţionale a culturii politice (dragostea faţă de patrie; ura faţă de invadatori) ca şi speranţa (aşteptarea) în restaurarea valorilor recunoscute de către o comunitate. Credinţa în ceasul izbăvitor al eliberării a continuat să modeleze subteran liniile de forţă ale acţiunii politice. Însetat de aerul tonifiant al înălţimilor, poporul român coboară în trecut, ca un pelerinaj la un templu sacru, să-şi ia cuminecătura credinţei şi a întăririi. Nu întâmplător regresiunea în timp are loc pe cărările mitului istoric unde imaginarul social sudează într-un bloc temporal trecutul, prezentul şi viitorul.

TEMA NR. 8

DOCTRINE POLITICE ROMÂNEŞTI - ŢĂRĂNISMUL

Ţărănismul — între curent şi doctrină politică

Apariţia curentelor filoagrariene în istoria gândirii politice din România are, deopotrivă, cauze obiective şi subiective. Ca problemă socială, obsesiva „chestie ţărănească" începe să fie pusă pe tapetul dezbaterilor publice din România odată cu înscrierea ţării noastre pe drumul lung şi greu al modernizării economice şi politice. Implicit, deschiderea vieţii publice din România spre valorile democraţiei liberale, importate de paşoptism din Occident avea ca premisă, printre multe altele, eliberarea ţăranului de servituţile feudale, transformarea lui în om liber. Memorialistica, literatura de călătorii conştientizează deja acest anacronism al epocii şi, corelativ, acest imperativ al momentului, odată cu răspândirea Luminilor în Ţările Române. De la *Însemnări a călătoriei mele* (1826) a lui Dinicu Golescu şi până la impunătoarea construcţie a „statului ţărănesc" din deceniul IV al secolului XX o coloană spirituală a culturii române va avea, la temelia ei, un ethos specific: această aspiraţie şi credinţă sincere în propăşirea ţărănimii.
Încă de la mijlocul secolului trecut preocuparea pentru soluţionarea „chestiei ţărăneşti" generase o emoţie profundă în rândurile opiniei publice din România. Înainte ca orientările filoţărăneşti să capete formă sistematică în curentele agrariene de la începutul secolului XX: sămănătorism, popora-nism etc. scriitorii şi poeţii reuşiseră să creeze un curent de caldă com-pasiune pentru soarta celor mulţi şi obidiţi. Aria tematică a inspiraţiei lor în continuarea cultivării idealurilor social-politice demofile ale liricii paşop-tiste găsise în Războiul de Independenţă un prilej ideal de exaltare a virtuţilor civice şi ostăşeşti ale ţăranului român, patriotismul acestuia fiind văzut într-o relaţie de inversă proporţionalitate cu starea lui socială mizeră din ţară. Ideea că ţărănimea este adevărata depozitară a virtuţilor populare, reprezentativă pentru specificul naţional, în calitatea ei de clasă majoritară, era asociată, încă indistinct dar tot mai persistent, cu ideea că orice încercare de modernizare a României, după modelul occidental, nu putea ocoli şi mai ales nu putea avea sorţi de izbândă, fără soluţionarea „chestiei ţărăneşti". Având în vedere că una din caracteristicile acestui model era realizarea unei agriculturi moderne, competitive, iminenţa reformelor struc-turale care să ducă la restructurarea relaţiilor agrare şi, implicit, la îmbună-tăţirea condiţiilor de viaţă ale ţărănimii, plutea în aer. De aici derivă, credem, necesitatea conştientizării politice a ţărănimii, în primul rând prin formarea unui partid politic al ei care să-i agrege şi să-i reprezinte în instanţele supreme ale puterii politice interesele ei specifice de clasă.
Astfel, indiferent de apartenenţa politică, de poziţia de clasă, de ade-renţa la un model de dezvoltare sau altul, de gradul de specializare sau de pregătire profesională, autorii grupaţi în curentul agrarian au o notă comună: preocuparea pentru soluţionarea problemei agrare din România şi importanţa acestei probleme pentru destinul naţional. Curentul filoagrarian poate fi urmărit astfel ca o mişcare progresivă de idei chiar dacă acestea nu s-au bucurat de o transpunere în realitatea economică din partea factorului politic. Nicolae Iorga are meritul de a fi evidenţiat complexitatea şi specificul raporturilor agrare în trecutul nostru în două lucrări din 1908: *Istoria poporului românesc* (în limba germană, apărută la Gotha) şi *Cercetări istorice cu privire la viaţa agrară a Românilor*. Între 1907–1908, după decenii de stăruitoare activitate documentară, boierul Radu D. Rosetti publică două lucrări monumentale: *Pământul, sătenii şi stăpânii în Moldova* (1907, tomul I, până la 1834) şi

Pentru ce s-au răsculat ţăranii? (1908). Perspectiva istorică a ambilor oameni de ştiinţă derivă din convingerea lor profundă în raportul dintre libertate şi proprietate. Stăpână la origine pe întregul ei pământ, ţărănimea va pierde acest drept în faţa unei boierimi tot mai rapace şi mai puternice.
Mişcarea de idei filoagrariană începe să se contureze în România odată cu pătrunderea ideilor Revoluţiei Franceze, amalgamate în România într-un proces specific de ardere a etapelor, în perioada 1830–1850, în care coabitează cadrele ideologice ale iluminismului, preromantismului, romantismului şi clasicismului. Febrilitatea tinerilor fii de boieri, întorşi de la studii din Apus, de sincronizare cu civilizaţia Occidentului prin „arderea etapelor" a găsit un teren ideal de acţiune în focalizarea interesului asupra soartei ţărănimii, împilată samavolnic şi decăzută din drepturile ei naturale şi istorice de către „tagma jefuitorilor". Scrise îndeosebi în limba franceză, ele urmăreau să atragă atenţia puterilor protectoare asupra stărilor sociale intolerabile din Principatele Române. Dintre acestea se remarcă îndeosebi opera lui Nicolae Bălcescu *La quéstion économique des Principautés danubiennes* (1850) menită să convingă puterile occidentale că fără reforme fundamentale în viaţa economică precum desfiinţarea servituţilor feudale şi împroprietărirea ţăranilor din latifundiile boiereşti nu poate exista progres autentic în Principate.
După cinci ani, tot la Paris, în 1855 apare lucrarea lui Petre Opran: *La Question de la propriété fonciere dans les Principautés roumaines* în care autorul propune drept singurul remediu de soluţionare a problemei ţărăneşti împroprietărirea ţăranilor de pe pământul pe care îl muncesc în schimbul unei despăgubiri pe care statul ar urma să o plătească proprietarilor. Aceeaşi idee se regăseşte în lucrarea viitorului ministru al Justiţiei, Constantin Boerescu, apărută tot la Paris în 1861: *L'amélioration de l'état du paysan en Roumanie.* Pe lângă scriitorii români şi publicişti, oamenii politici şi scriitorii străini s-au aplecat cu compasiune şi competenţă asupra situaţiei ţăranilor şi a raporturilor agrare din economia românească. De remarcat în această privinţă lucrările istoricilor francezi Jules Michelet şi Edgar Quinet, cartea lui I.F. Neugebaur: *Die Donaufürstentiemer* (Breslau, 1859), primul consul al Prusiei la Bucureşti; studiul lui H. Desprez: *La Moldovalachie et le mouvement roumain* publicat în *Revue des deux mondes* din 1848.
Reforma agrară din 1864, datorită unor imperfecţiuni în aplicarea ei, nu a adus nici pe departe soluţionarea mult aşteptată a problemei ţărăneşti. Dimpotrivă! În aceste condiţii studiile se înmulţesc, ele denunţând crearea unei noi dependenţe a ţăranilor faţă de marea proprietate prin fărâmiţarea anormală a loturilor primite, prin lipsa de capital agricol şi de unelte de muncă. În loc ca statul să ocrotească noii proprietari printr-o politică agricolă şi de credit inspirate, el a introdus legile învoielilor agricole din 1866, 1872 şi 1883 prin care exploatarea muncii ţăranului în beneficiul proprietarilor şi arendaşilor a fost oficializată. În aceste condiţii, nu este de mirare că şi studiile privind remedierea soartei ţăranului şi îmbunătăţirea relaţiilor agrare au crescut ca număr, în rigoarea analizei tehnice şi în caracterul aplicat. Primul semnal de alarmă cu privire la starea de lucruri din agricultura Principatelor vine de la pătura conducătoare: P.P. Carp: *Reforma socială. Tocmelile agricole. Trei discursuri* (Bucureşti, 1882); Grigore Păucescu: *Îmbunătăţirea stării ţăranilor* (1887); N.V. Leonescu: *Starea ţăranului român* (Iaşi, 1887) etc.
Al doilea grup de lucrări vizează soluţiile tehnice şi este deosebit de bogat în deceniul premergător răscoalei din 1907: C. Petrescu: *Exploatarea moşiilor din România prin părtăşie* (Bucureşti, 1889); Pană Buescu: *Tocmelile agricole pe teoria rentei* (1893); A.C. Cuza: *Ţăranii şi clasele dirigente* (Iaşi, 1895); V. Rădoi: *Chestiunea agrară în România* (Bucureşti, 1895); V.M. Kogălniceanu: *Legislaţia agrară şi măsurile luate în favoarea agriculturii de la 1864 până azi* (Bucureşti, 1902); V.M. Kogălniceanu: *Chestiunea ţărănească* (Bucureşti, 1906); D. Protopopescu: *Camăta la sate* (Bucureşti, 1904); Charles Arion: *La situation économique et sociale du paysan en Roumanie* (Paris, 1895); G. Moroianu: *La loi agraire de 1864 et l'état du paysan en Roumanie* (Stutgart, 1898).
În 1905, Spiru Haret, iniţiatorul politicii de culturalizare a satelor şi fondator al primelor reviste cu orientare rurală, cerea în lucrarea *Chestia ţărănească* înfiinţarea Casei Rurale „care să înlesnească întărirea proprietăţii ţărăneşti; recomanda stabilirea unui minim de parcelare a acestei proprietăţi;

cere revizuirea rolurilor de impozite; înlăturarea samsarilor şi a intermediarilor de tot felul şi întărirea mişcării cooperative la ţară"[1].

Apariţia curentelor filoagrariene în istoria gândirii politice din România are, totodată, cauze profund obiective. Ea se originează în pre-facerile adânci care au cuprins economia europeană la începutul secolului XIX, în contextul extinderii influenţei sistemului economic occidental la periferia Imperiului Otoman. După Pacea de la Adrianopole (1829) vasele comerciale engleze dobândesc statut de liberă trecere pe Dunăre, ceea ce creează disponibilităţi nebănuite pentru exportul de materii prime de la Periferie spre metropole şi, mai ales, pentru pătrunderea capitalului co-mercial şi a relaţiilor interdependente marfă-bani în economiile feudale din această parte a lumii. Dacă până în 1829 ramura principală din economia Principatelor Române era creşterea vitelor, începând cu această dată ea începe să scadă deoarece „libertatea comerţului ridicase într-atât preţul cerealelor (de patru ori mai mare după 1829 decât era înaintea acestui an), încât păşunile fură transformate treptat în locuri de arătură. Suprafaţa *cultivată cu grâu* în 1837 era de 249.102 ha; ea se ridică treptat la 697.220 ha în 1866, la 1.509.689 ha în 1890 şi 1.931.147 ha în 1915; iar suprafaţa totală cultivată care era de 2.153.000 ha în 1862 se ridică la 4.400.000 ha în 1892 şi la 6.153.000 ha în 1916. Populaţia are acelaşi ritm de creştere: de la 2.871.162 locuitori în 1831 ea se ridică la 7.897.311 în 1915"[2].

Acest lucru determină modificări substanţiale în structura exportului românesc. Sintagma „România-ţară eminamente agrară" se baza şi pe con-statarea că produsele agricole au constituit ponderea principală în structura exporturilor româneşti.

Conform datelor oferite de recensământul din 1930, structura socio-profesională a populaţiei României confirmă şi ea caracterul agrar al ţării noastre. Astfel, dintr-un total de 18.052.900 locuitori 10.542.900 (58,4%) era populaţia activă, din care 8.719.000 la sate şi 1.823.900 la oraşe. Restul de 7.510.000 locuitori, adică 41,6% din totalul populaţiei reprezenta populaţia pasivă sau întreţinută.Proporţia populaţiei active era de 50,2% în mediul urban, faţă de 60,5% în mediul rural (8.719.000). La sate trăiau 14.420.700 locuitori, în timp ce la oraşe 3.632.200, adică 79,9% faţă de 20,1%[3].

Modificări substanţiale au avut loc şi în structura proprietăţii agrare. Urmare a aplicării reformei agrare din 1921 şi a legilor speciale care i-au urmat, „până la 1 ianuarie 1934 au fost expropiate, în întreaga ţară 22.523 moşii cu o suprafaţă de 6.125.789 ha, în cea mai mare parte pământuri arabile.

Au fost împroprietăriţi în mod definitiv 1.478.663 ţărani pe o întindere de 3.464.082 ha, iar restul de teren expropiat s-a destinat împroprietăririlor speciale (35.003 ha), izlazurilor comunale (1.116.614 ha), vetrelor de sat (64.769 ha), colonizărilor (128.312 ha), rezervelor de stat (păduri = 856.206 ha), embatic (74.554 ha), neproductive (43.549 ha), instituţii şi drumuri (317.649 ha)"[4].

Deşi reforma agrară a eliminat unele inegalităţi flagrante în ceea ce priveşte distribuirea proprietăţii agrare din România, multe dintre acestea au rămas. Înainte de primul război mondial, în Vechiul Regat, 0,64% din proprietari (adică 5.385 persoane) posedau 3.810.000 ha sau 47,7% din suprafaţa arabilă a ţării, în timp ce 99,36%, adică 9.000.000 de proprietari deţineau numai 4.180.000 ha, ceea ce reprezintă 52,3% din suprafaţa totală arabilă. La aceasta se mai adaugă şi explozia demografică din mediul rural, ceea ce ducea la o fărâmiţare rapidă a loturilor primite, neutralizând efectele reformei agrare şi punând la ordinea zilei căutarea de alte soluţii, tehnice şi politice. În plus, factori conjuncturali şi structurali apăruţi în economia agrară la nivel mondial vor influenţa negativ sau vor bloca, pur şi simplu, continuarea procesului de modernizare a agriculturii româneşti. Acesta este momentul în care se configurează nucleul genetic al doctrinei viitorului „stat ţărănesc". Cel puţin una din structurile sale fundamentale: rolul intervenţionist al statului în dezvoltarea gospodăriei ţărăneşti familiale, pentru a-i asigura perpetuarea şi eficienţa, la nivelul proprietăţii mici şi mijlocii, inclusiv prin crearea asociaţiilor sau cooperativelor agri-cole. Aici se află elementul de continuitate, în formă, dar nu în conţinut, dintre curentele filoagrariene de la începutul secolului (sămănătorism, po-poranism) şi ţărănism.

Momentul transformării curentului politic filoagrarian în doctrină politică poate fi uşor circumscris în timp, în acea piatră de hotar care a marcat istoria politică a României şi anume apariţia unui nou partid în sistemul politic, Partidul Ţărănesc. Cauzele pot fi şi ele relativ uşor individualizate: lupta pentru Constituantă; maturizarea condiţiilor pentru articularea şi agregarea intereselor specifice de grup; existenţa unei ideologii ţărăneşti care se dezvoltă odată cu metamorfozarea curentului în doctrină. Ca şi teoria, doctrina examinează faptele dar, spre deosebire de aceasta, ea le apreciază, acceptându-le, refuzându-le, în funcţie de un ideal imanent statului sau grupării politice. Ca şi curentele doctrinele stabilesc o punte de legătură între trecut şi viitor prin prisma prezentului. Dar în doctrine factorul ideologic îşi face simţită prezenţa într-un mod activ, în sensul că dinamizează şi intenţionalizează diferitele componente ale sale. „Ele sunt normative şi incitative şi vor să demonstreze calea care trebuie urmată. Ele sunt şi prospective, adică fac eforturi să-şi reprezinte viitorul şi prin supoziţiile şi predicţiile lor fixează reguli de acţiune şi propun obiective viitoare"[5]. Prin urmare, doctrinelor le este inerentă o finalitate etică, deoarece alternativele propuse de ele la ordinea socială existentă au ca fundal conştiinţa superiorităţii proiectului lor societal.

Care sunt elementele constitutive ale trecerii de la determinarea politicului prin cultură (metacultură), ca în cazul curentului filoagrarian, la determinarea politicului prin presiunile şi reacţiile la mediu ale unei comunităţi? Raportul dintre doctrină şi ideologie subsumează, în sens larg, raportul dintre formă şi conţinut în gândirea politică. Conţinutul reprezintă substanţa reflecţiei politice propriu-zise, iar forma discursul ideologic care unifică toate etajele doctrinei: politic, social, economic, juridic etc., ca alternativă posibilă la ordinea actuală. Dacă principiile care alcătuiesc corpusul doctrinar tind să se universalizeze, în schimb, forma tinde să se naţionalizeze, deoarece ea este condiţionată de elementele vieţii naţionale, de stilul şi mentalitatea epocii. De exemplu, doctrina politică a ţărănismului se prezintă în forme diferite în contexte socio-politice şi culturale diferite. Una este doctrina politică a ţărănismului în Danemarca sau Germania şi altfel se prezintă ea în Europa de Sud-Est, unde şi aici se observă diferen-ţieri substanţiale între ţărănismul din Rusia, Bulgaria, Polonia sau Cehoslo-vacia. O doctrină politică poate să se schimbe atât ca urmare a aprofundării principiilor sale constitutive cât şi în virtutea unor solicitări noi ale me-diului, deci apariţiei unor noi vectori ai acţiunii politice. Ceea ce s-a şi întâmplat în România prin transformarea şi unificarea curentelor filo-agrariene în doctrina politică a ţărănismului. În cazul sintagmei „doctrină politică" determinativul „politic" adaugă conceptului generic de „doctrină" referinţa la voinţa evidentă a unei comunităţi de a urmări un interes comun. Determinările eterogene ale socialului se topesc în substanţa specifică a politicului prin intermediul acţiunii comune şi conştiente prin care o clasă socială trimite spre instanţele puterii politice interesele sale spre soluţio-nare. Convergenţa intenţională a unui sistem de norme şi valori într-un proiect transformativ se verifică şi în cazul doctrinei ţărăniste.

În lumina acestor prolegomene, elementele constitutive sau premisele genetice ale doctrinei ţărăneşti ar fi: 1. existenţa unor conflicte de interese şi a raporturilor de clasă care le subîntind; 2. existenţa unei ideologii spe-cifice a clasei respective; 3. conştiinţa de clasă; 4. existenţa unui partid politic care să devină purtătorul acestei ideologii şi a relaţiilor politice corespunzătoare în cadrul sistemului de partide din România.

Lineamentele teoretice ale doctrinei politice a ţărănismului încep să se închege încă după 1907, mai precis după încercarea lui V.M. Kogălniceanu şi Alexandru Vălescu de a constitui un partid ţărănesc la Congresul Ţărănesc din 1906, în apelul „Către săteni". Articolul program din *Vremea nouă* din 2 decembrie1910, scris cu ocazia inaugurării rubricii *Tribuna politică* de către Ion Mihalache demonstrează că în conştiinţa epocii necesitatea formării unui partid al ţaranilor plutea în aer. Din punctul de vedere al tipologiei partidelor, partidul se voia partid de clasă, deoarece urma să agrege interesele specifice ale unei clase majoritare din societatea românească: „Partidul ţărănimii ar fi acela care s-ar închega pe baza *intereselor generale ale ţărănimii* care n-au a fi subordonate decât *intereselor generale ale naţiunii*". Acela nu poate fi decât „Partidul Ţărănesc". Acolo e locul nostru, ca cetăţeni"[6]. Din punctul de vedere al teoriei clivajelor politice, care dă consistenţă

individualităţii unui partid într-un sistem pluripartidist, noul partid urma să satisfacă întru totul clivajul posedanţi/neposedanţi, ca modalitate de articulare a intereselor: 2. „Ţără-nimea e o clasă *distinctă* şi de fapt şi legal. 3. Interesele ţărănimii (afară de cele *de ordin naţional*) nu sunt identice cu ale altor clase, în special celei *boiereşti* (marea proprietate); ba din contră, imediat, sunt contrare. 4. Această ciocnire de interese dă naştere la lupta dintre *boieri* (marea proprietate) şi *ţărani*, luptă care există şi care uneori se manifestă brutal, sălbatec. Această luptă trebuie modernizată, civilizată, aducând-o la lumina zilei, pe tărâmul politic.
5. Câte trele partidele de guvernământ — aşa-zise — reprezintă, la urma urmelor, *voinţa marii proprietăţi, peste care ele nu pot trece*. Deci, nici unul din ele nu poate fi partidul ţărănimii (ca urmare, nici al nostru)[7].
Eforturile doctrinarilor ţărănişti se concentrează în perioada 1918–1926, îndeosebi asupra următoarelor paliere ale viitoarei doctrine: 1. ideea că în societatea românească există clase sociale cu interese antagonice; 2. clasa ţărănească este o clasă socială distinctă ale cărei interese majoritare se confundă cu interesele generale ale naţiunii; 3. în calitate de categorie sociologică, clasele sociale sunt o realitate incontestabilă în peisajul social românesc; 4. conştiinţa de sine a acestei clase; 5. această clasă trebuie organizată politic, în conformitate cu raporturile de forţă şi cu conflictele de interese care se manifestă în societatea românească după înfăptuirea Marii Uniri.
Încă de la iniţiativa înfiinţării sale, luată, după cum se ştie, de I. Mihalache, I. Răducanu şi dr. Milan Ionescu-Berbecaru, pe 7/18 decembrie 1918, la Congresul federalelor băncilor populare, se profila tipul viitorului partid, ca organizaţie a cărei identitate îşi trăgea forţa din agregarea intereselor unui grup specific: „Înţelegem prin Partid ţărănesc un partid nou cu structură socială ţărănească — ţărănimea organizată politiceşte. Cu program care să fie expresia nevoilor ei văzute în lumina timpului şi potrivit cerinţelor neamului românesc unit, (…) cu moravuri noi politice, care nu exclude, ci, din contră, solicită colaborarea cu muncitorii oraşelor şi cheamă la conducere pe intelectualii neînregimentaţi în vechile partide oligarhice“[8].
La prima vedere s-ar părea că ideologii ţărănismului operează cu categorii sociologice marxiste cum ar fi „conflictele de interese“, „lupta de clasă“; „clasele sociale“, împrumutate direct din vocabularul partidelor politice de stânga. Fenomenul şochează lumea politică, iar detractorii ţărănismului se grăbesc să califice această terminologie drept subversivă pentru ordinea democratică, iar pe susţinătorii săi să îi suspecteze că prin virusul învrăjbirii sociale pe care astfel de teorii îl eliberează urmăresc să aducă în ţară un regim totalitar de stânga. În realitate, lucrurile nu stau deloc aşa, deoarece limbajul radical întrebuinţat de grupul C. Stere, I. Mihalache, V. Madgearu în perioada 1921–1924 nu urmărea să instituie raporturi de excluziune între clasele sociale, în sensul maniheismului ideologic marxist, ci să individualizeze baza socială a conflictelor de interese care delimitează macrogrupurile sociale din cadrul unei naţiuni. Cu toate acestea, sintagma „luptă de clasă“ este întrebuinţată în perioada 1920–1921 începând cu primul program al Partidului ţărănesc, cu o finalitate clar ideologică, adică de justificare şi de marcare simbolică a perimetrului de acţiune a recent înfiinţatului partid. Era clar că actul de întemeiere trebuia să marşeze pe afirmarea energică a identităţii şi a individualităţii lui şi acest lucru găsea în diferenţa specifică de clasă şi a bazei sale sociale o motivaţie ideologică binevenită. În plus, alegerile pentru Constituantă — proiectul propriu privind înfăptuirea reformei agrare — au radicalizat poziţia ideo-logică a Partidului Ţărănesc faţă de un adversar ce se va dovedi redutabil: Partidul Naţional Liberal. Într-adevăr, în „Normele de organizare a Parti-dului Ţărănesc“ din 1920 se poate citi: „Partidul Ţărănesc e partidul ţără-nimei, care se organizează politiceşte prin lupta de clasă în scopul de a cuceri puterea politică în stat, pentru a întemeia cea mai temeinică demo-craţie agrară“[9]. Iar într-un editorial al ziarului ţărănist *Aurora* din 1921 se afirma: „Partidul ţărănesc nu se poate sprijini decât numai pe principiul luptei de clasă înainte şi după reforme... Ea durează în baza conflictului dintre muncă şi trândăvie... Problema luptei de clasă ocupă locul întâi în împrejurările actuale ca temei al unui partid ce se ridică în numele a milioane de ţărani oropsiţi“[10]. Întrebuiţarea sporadică a sintagmei de către aceiaşi autori în perioada 1921–1924 nu trebuie să ne inducă în eroare. Dacă în 1924 C. Stere

încă mai declara în cel mai pur spirit marxist: „Noi reprezentăm în România clasa ţărănească chiar prin lupta ei cu celelalte clase... însăşi istoria nu este decât rezultatul luptei de clasă“[11], asemenea judecăţi apodictice nu trebuie absolutizate ci trebuie nuanţate, relativizate în funcţie de contextul polemic al epocii, de subiectivitatea atacurilor la persoană (vezi atacurile Partidului Naţional la adresa lui C. Stere) şi de lupta pentru consolidarea bazei sociale şi a spaţiului ideologic al doctrinei. Foarte curând însă, distincţia dintre lupta de clasă şi conflictele/competiţia dintre interesele specifice care separă şi, totodată, individualizează clasele sociale ocupă un loc central în discursul ţărănist. Într-un studiu din 1921 Virgil Madgearu se întreba retoric: „A recunoaşte că societatea capitalistă este împărţită în clase şi este minată de antagonismele provocate între ele şi că organizaţiile politice conducătoare au la baza lor această stratificare socială înseamnă oare să provoci şi să propagi lupta de clasă?“[12]. Intero-gaţia lui Madgearu anunţă începutul unor dezbateri fertile în cultura poli-tică din România interbelică, dezbateri care vor fi centrate pe elucidarea unor concepte cu rol decisiv în modernizarea societăţii româneşti: clasă socială; democraţie rurală; cooperaţie; revoluţie etc. În special, personalităţi remarcabile ale culturii şi ştiinţei româneşti: Petre Andrei; Mihai Ralea; C. Rădulescu-Motru, viitori membri ai Partidului Naţional-Ţărănesc, au adus în această privinţă contribuţii decisive la îmbogăţirea teoriei politice interbelice, contribuţii cu atât mai subestimate şi mai dispreţuite cu cât sunt mai necunoscute.

Foarte curând însă (la numai câteva zile după afirmarea acestor poziţii) doctrinarii ţărănişti îşi vor nuanţa punctele de vedere, relativizând radicalismul afirmaţiilor privind conflictul de clasă. Ei vor percepe pericolul unei identităţi prea strâmte între baza socială, de clasă, şi partidul care o reprezintă în condiţiile multipartidismului interbelic. De aceea, atât C. Stere cât şi Ion Mihalache, pornind de la o notă esenţială a definiţiei clasei „situaţia pe care o au clasele sociale faţă de producţiune şi partea la care pretind din venitul naţional“[13] vor sublinia identitatea de interese dintre ţărănime şi clasa muncitoare, chiar dacă acele conflicte de interese care iau naştere pe baza exploatării muncii, urmează a se soluţiona diferit.

Semnalul de schimbare în studierea clasei ţărăneşti îl va da V. Madgearu prin ipostazierea unui moment important în existenţa unei clase: apariţia şi consolidarea conştiinţei ei de clasă. Madgearu respinge determinismul mecanicist existenţă-conştiinţă, ca impact al modernizării economice şi politice. Aceasta se formează mult mai greu, pe căi adesea discontinuie şi sinuoase în care prejudecăţile, mentalitatea, factorii psihologici joacă uneori un rol mai mare decât condiţiile materiale ale existenţei: „Conştiinţa de clasă nu poate fi la începutul dezvoltării unei clase decât ceva vag, instinctiv, este impresia opoziţiei de interese faţă de stăpânitor. Încetul cu încetul, în toiul luptelor de clasă, se definesc deosebirile de interese, antagonismele faţă de celelalte clase şi se desluşesc în cele din urmă condiţiile de existenţă ale clasei, caracterul ei specific“[14].

Tocmai acest lucru, formarea conştiinţei de clasă specifică, a fost neglijată în teoria socială. Apoi, noţiunea de clasă socială a fost cantonată vreme îndelungată în sfera economicului. Sub influenţa teoriei marxiste clasele au fost considerate macrogrupuri care ocupă o poziţie precisă într-un anumit sistem de producţie, în raport cu mijloacele de producţie, joacă un anumit rol în organizarea socială a muncii şi constituie o unitate, bazată pe comunitatea de interese fundamentale care o opun celorlalte clase. Această stratificare macrogrupală a societăţii instituie relaţii de opoziţie între agregate impersonale, cu personalitate independentă de indivizii care le compun. Personalitate dată, în primul rând, de nivelul de conştiinţă al ei care o ajută să perceapă antagonismul de interese în raport cu celelalte clase. Or, una este revolta împotriva nedreptăţilor sociale, şi alta este urmărirea organizată a intereselor, în opoziţie cu urmărirea altor interese de către alte clase sociale, pe măsura maturizării conştiinţei de clasă.

„Lupta de clasă nu trebuie considerată însă ca un principiu *absolut* de evoluţie, căci e numai una dintre forţe, un principiu relativ deci. *Lupta de clasă e un mijloc şi nu un ideal, o funcţie socială cu valoare subordonată faţă de societatea considerată ca tot*“[15] spune sociologul Petre Andrei. Având în vedere că fiecare clasă îndeplineşte o funcţie socială în stat, iar statul (întregul) este mai mult decât părţile, clasele sunt subordonate faţă de ordinea politică între aceste „forţe opuse“ realizându-

se un echilibru, o „solidaritate antitetică de interese“[16]. Între clase, deci, există nu numai raporturi de luptă ci şi de colaborare, de solidaritate şi întrajutorare. Deşi satisfacerea economică a intereselor este principala forţă care pune în mişcare şi care dă formă noţiunii de clasă aceasta nu devine operaţională fără o suprastructură politică şi juridică, adică fără cucerirea puterii politice. „Lupta claselor nu e tot una cu războiul civil şi nici nu e singurul principiu de evoluţie socială, ci o luptă pentru valorificarea funcţiei claselor, pentru realizarea intereselor economice şi pentru ajungerea unui nivel social mai ridicat“[17].

Cantonarea definiţiei clasei sociale doar la poziţia membrilor ei faţă de mijloacele de producţie şi faţă de regimul juridic al proprietăţii are o conotaţie mai mult ideologică decât una operaţional-pragmatică în câmpul stratificării şi dinamicilor sociale. Un exemplu: dinamica societăţilor în secolul XX a cunoscut transformări spectaculoase, în unele societăţi înalt industrializate forţa de muncă ocupată direct în agricultură ajungând să nu mai reprezinte decât o pondere de 3,7 % din totalul populaţiei active ocupate.

Dezvoltarea vertiginoasă a ştiinţelor sociale în secolul XX a arătat că stratificarea complexă a societăţilor nu mai poate fi redusă la cele două clase dihotomice, burghezia şi proletariatul, după cum conflictele politice nu mai pot fi reduse la lupta de clasă. Pe lângă cele două clase, aflate într-un antagonism iremediabil, datorită regimului juridic al proprietăţii, sursă a exploatării, au apărut o mulţime de grupuri şi categorii sociale autonome care fără să-şi revendice identitatea unei clase sociale anume, înţelegeau în felul lor să se organizeze şi să lupte pentru satisfacerea intereselor specifice. În plus, ţărănimea şi intelectualitatea nu se vor bucura de aceeaşi atenţie din partea sociologiei marxiste decât începând cu sfârşitul secolului al XIX-lea prin scrierile social-democraţilor germani K. Kautsky şi Ed. David.

În secolul XX sociologia claselor sociale cunoaşte o efervescenţă deosebită, atât ca rezultat al dinamicilor sociale fără precedent cât şi al radicalizării ideologice ca urmare a instituţionalizării luptei de clasă în societatea sovietică. Lenin şi apoi Stalin au împins viziunea economicistă asupra clasei şi luptei dintre clase până la ultimele ei consecinţe revoluţionare. Pe de altă parte, contribuţia sociologiei nemarxiste arată condiţia necesară, dar nu şi suficientă, a dimensiunilor economice în definirea clasei. Clasa este o realitate socială mult mai vastă şi înglobează printre notele esenţiale ale noţiunii dimensiunea culturală, socială, politică şi mentală a acestei realităţi. După R. Aron, de pildă, caracteristicile clasei sunt: 1. „similitudinea manierelor de a lucra, de a trăi şi de a gândi, altfel spus *comunitatea obiectiv sesizabilă* (natura muncii, nivelul veniturilor) sau *comunitatea mai greu de perceput, dar mai importantă*, a manierelor de a gândi, a sistemelor de valori; 2. *consistenţă în durata acestor existenţe colective*, altfel spus, deschiderea sau închiderea lor de fapt şi nu de drept. În această perspectivă, grupul va fi cu atât mai puternic cu cât mobilitatea între generaţii va fi mai slabă; 3. *conştientizarea acestor existenţe colective* prin ele înseIe şi voinţa proprie a fiecăruia de a îndeplini o sarcină“[18].

Pentru ca o comunitate umană să se manifeste sub formă de clasă, ca o comunitate omogenă de valori şi de interese, sunt necesare comunitatea de existenţă şi de conştiinţă, un sistem de norme şi valori practicat de toţi membrii clasei, coerenţă, unitate de voinţă şi de caracter. Istoria celor trei clase: muncitorii, ţăranii şi burghezii arată această comuniune de viaţă, valori şi interese. Ţăranii au respectul tradiţiei, au simţul proprietăţii, sunt conservatori, universul vieţii lor este condiţionat de simbolurile fundamentale ale comunităţii: naştere, botez, nuntă, moarte ca şi de un sistem de norme şi valori riguros morale. Universul vieţii lor este unul organic, cristalizat după o convieţuire milenară în cadrul naturii. Ritmul vieţii lor este reglat de răsărituri şi asfinţituri, de ciclurile calendaristice ale anotimpurilor; de structura muncilor agricole. Mentalitatea lor, profund creştină, ca şi stilul lor de viaţă, sunt omogene: ei consumă, în general, aceleaşi alimente, în anumite intervale ale anului (posturile, sărbătorile etc.); au un comportament ritualizat.

După fuziunea cu Partidul Naţional din Transilvania, în 1926, orice referinţă la lupta de clasă dispare din publicistica partidului nou creat. Urmare a negocierilor purtate timp de doi ani între cele două partide pentru eliminarea punctelor divergente din programele lor şi pentru elaborarea unei

platforme doctrinare comune (vezi programul în zece puncte propus de Partidul Naţional în acest sens) punctele comune ale noii ideologii pot fi detectate cu relativă uşurinţă în luările de poziţie oficiale ale liderilor şi presei de partid. Astfel în editorialul *Solidaritatea naţională* din *Patria* se afirmă: „Partidul Naţional-Ţărănesc nu a fost însă conceput, nici înfăţişat ca un partid de clasă (...). El reprezintă solidaritatea tuturor claselor producătoare din ţară şi în chipul acesta reprezintă un program de solidaritate naţional. (...) Nu vom aluneca pe panta exclusivismului în apărarea claselor producătoare. Înţelegem şi apreciem şi protejarea capitalului, năzuind numai la desfiinţarea parazitismului ce-l produce, la desfiinţarea sistemului protecţionist asupra celor ce nu aduc muncă pozitivă“[19].

Peste numai trei săptămâni, la 7 noiembrie 1926, Ion Mihalache ajunge la aceleaşi concluzii. După ce constata recompunerea interesului naţional prin agregarea specifică a intereselor sectoriale de către partide şi, implicit, imposibilitatea unui singur partid de a reprezenta interesele tuturor claselor şi indivizilor, liderul ţărănist adăuga: „(...) îmbrăţişând nevoile ţăranilor, am îmbrăţişat nevoile producătorilor ţării, pe acelea ale însăşi majorităţii naţiunii. Îmbrăţişând nevoile ţărănimii, nu însemnează că ne dezinteresăm de nevoile celorlalte clase. Ne preocupăm de nevoile tuturor claselor producătoare. (...) Singura clasă împotriva căreia luăm poziţie este clasa samsarilor (paraziţilor)“[20].

4. *Momente structurale în configurarea spaţiului social-politic şi doctrinar al ţărănismului*

Mai mulţi autori, dintre care cei mai importanţi sunt Nae Ionescu şi Constantin Rădulescu-Motru, au arătat în epocă incompatibilitatea construcţiei juridice şi politice a „statului ţărănesc“ cu prevederile din Constituţia României, promulgată prin Decretul Regal nr. 1360 din 28 martie 1923, care consacră în viaţa politică a României principiile statului liberal ideal, principii care au fuzionat cu statul reprezentativ modern şi cu ordinea constituţională. Pe de o parte, titlul al III-lea al Constituţiei (art. 3) referindu-se la puterile statului proclamă: „Toate puterile statului emană de la naţiune, care nu le poate exercita decât numai prin delegaţiune şi după principiile şi regulile aşezate în Constituţia de faţă“. Coroborat cu titlul I care afirmă caracterul naţional, unitar şi indivizibil al statului român, rezultă că „naţiunea este corpul şi sufletul statului“ şi că „puterile pe care le atribuim statului sunt numai puterile naţiunii exercitate prin delegaţiune“[21].

Extinderea votului universal, egal, direct şi secret la toţi cetăţenii români cu drept de vot realizează sinteza dintre caracterul burghezo-democratic al statului român. Întrucât naţiunea română este constituită dintr-o populaţie omogenă, compusă în marea ei majoritate din ţărani, era firesc, în opinia lui C. Rădulescu-Motru, ca statul să aibă un caracter ţărănesc şi să reprezinte prin urmare, interesele acestei clase majoritare, exponentă a specificului naţional. Dar baza ideologiei liberalismului politic o constituie individualismul economic. Între ideologia statului burghez, care se bazează pe principiile politice ale liberalismului clasic, exprimate în Constituţia din 1923, şi realitatea naţională se deschidea o felie care trebuia depăşită printr-o nouă ideologie în acord cu tendinţele timpului: ideologia statului ţărănesc.

La 29 august 1882 în satul Corbeni judeţul Argeş, învăţătorul C. Dobrescu-Argeş, cu ocazia întrunirii unui mare număr de învăţători şi preoţi din mediul rural, are iniţiativa formării unei societăţi pentru cultură şi propăşirea ţăranilor. Printre sarcinile urgente ale Comitetului Naţional al acestei Societăţi figura elaborarea unui program pe următoarele principii:

I. îmbunătăţirea soartei ţăranului prin: respectul legilor; deplina exercitare a drepturilor lor prevăzute în Constituţie;

II. cultura solidă profesională a ţăranului;

III. acţiunea independentă în materie electorală.

Printre mijloacele de propagare a acestor idei comitetul viza cu precădere înfiinţarea ziarului „Ţăranul" şi înfiinţarea de comitete în toate judeţele şi sucursalele, în toate plăsile*.

La 10 ani de la aceasta iniţiativă în „Gazeta ţăranilor" din 15 septembrie 1892 se motiva în editorial decizia care a stat la baza înfiinţării acestei societăţi: „De mult ne gândim de a ne constitui într-o societate cu un asemenea scop, văzând amorţirea şi lipsa de mişcare culturală, socială, economică şi naţională din sânul societăţii rurale". Ca obiectiv pe termen lung, societatea îşi propunea „studiul sistematic al stării culturale, sociale, economice şi naţionale a breslei ţărăneşti: va lucra şi din iniţiativa sa la vindecarea relelor şi va ajuta în tot chipul la dezlegarea acestor patru mari probleme"[22]. Printre mijloacele indicate pentru „această lucrare mare şi grea" societatea avea în vedere înfiinţarea de ziare şi reviste, de biblioteci populare, elaborarea de cărţi şi de broşuri, organizare de conferinţe populare pentru a evidenţia cauzele răului, a împrăştia negura ignoranţei, a redeştepta la ţărani simţul naţional şi mai ales, a atinge nivelul civilizaţiei rurale din ţările dezvoltate pe baza introducerii metodelor agrotehnice moderne în economia românească.

Încă de la sfârşitul secolului, mai precis într-un articol publicat în „Gazeta ţăranilor" din 16 octombrie 1894: „Partida ţărănească şi partidele noastre politice" învăţătorul C. Dobrescu Argeş sublinia necesitatea imperioasă a formării unui partid politic al ţăranilor deoarece „nu cred că trebuie să existe astăzi altă partidă mai trebuincioasă, mai însemnată, mai mare şi mai legitimă decât o partidă înfăţişând interesele ţăranilor". Din punctul de vedere al teoriei politice concepţia despre partid a lui C. Dobrescu-Argeş era suprinzător de modernă pentru acea epocă.

Definind partidul „o reuniune de cetăţeni hotărâţi a lucra pe calea constituţională şi dreapta pentru a duce ţara la un ideal, la o ţintă de propăşire şi la o stare mai bună"[23]. C. Dobrescu-Argeş se pronunţa clar pentru partidul de clasă, ca bază socială pe care să se sprijine în promovarea intereselor acesteia. Totodată, partidul are nevoie de un program politic, în care funcţiile de cucerire şi exercitare a puterii, de socializare politică şi de creare a doctrinei şi ideologiei trebuie să ocupe un loc prioritar: „Partida este un stat major, o armată care luptă contra altor clase ce ţin puterea şi nu dau reformele, trebuie să lupte izbutind ca binele şi uşurarea să dea claselor sale"[24]. Relaţia dintre reprezentarea intereselor şi organizarea politică de clasă este privită ca un fel de legitate socială în condiţiile în care partidele istorice se declară apărătoarele intereselor ţărănimii, interese care nu sunt ale lor ci, dimpotrivă, pe care nu au cum să le reprezinte: „Există în Ţara Românească o clasă mai mare, mai nemulţumită, mai copleşitoare decât clasa ţărănească? Nu! Care reprezintă la noi clasa ţărănească? Unde e partida sa? Unde statul său major?

Oamenii acestor partide, (ai partidelor liberal şi conservator — *n.n.*) fiindcă nu au clase nemulţumite în spatele lor, desigur că nici nevoie de reforme nu au şi reformele cer *idei*, pretind concepţiuni şi reclamă planuri de organizare: acestea cer luptă şi propagandă; cer combatere pentru adevăr, pentru justiţie, pentru libertate, pentru progres"[25].

Începutul secolului XX (până la constituirea Partidului Ţărănesc în decembrie 1918) va contura principalele linii de forţă ale doctrinei ţărăniste. Programele elaborate cu ocazia Congreselor „Partidei Ţărăneşti" din 1895, 1902, 1906 prin propunerile lor de reformă economică, juridică, administrativă şi politică se înscriu deja ca un veritabil corp doctrinar întrucât propun o alternativă viabilă la ordinea politică existentă. Chiar dacă dimensiunea economică a acestei doctrine ocupă, după cum era şi firesc, un loc esenţial în arhitectonica ei, aceasta nu devine operaţională decât impulsionată de factorul politic, care creează premisele acestei transformări. Astfel în „Programul Partidei Ţărăneşti din România" pu-blicat în Editura „Gazeta ţăranilor" în septembrie 1895 ideea de democraţie rurală urmăreşte să consacre, prin mecanismele reprezentării proporţionale, puterea politică a clasei ţăraneşti. În capitolul I: „Idealul naţional şi drepturile politice", pe lângă

* Procesul verbal al dezbaterilor întrunirii din 28–29 august 1882 de la Corbeni-Argeş care a reunit delegaţii organizaţiilor ţărăneşti din nouă judeţe ale României. Cu acest prilej s-a adoptat programul politic al Comitetului ţărănesc-organitaţie constituită la scară naţională — şi s-a ales conducerea acestuia. Documentul a fost publicat în *Gazeta ţăranilor* la 15 septembrie 1902, cu ocazia împlinirii a două decenii de la organizarea primului „Congres ţărănesc".

îmbrăţişarea cu entuziasm a marelui ideal naţional sunt subliniate drepturile politice ale ţărănimii prin „întărirea Constituţiunii" şi prin garanţii eficace pentru practica reală şi sinceră a drepturilor cetăţeneşti prin ea consacrate. Ca măsuri de reformă politică propriu-zisă, Programul prevedea reprezentarea în colegiile electorale pe bază de vot uninominal iar nu pe scrutin de listă, indiferent de mărimea proprietăţii sau de studii[26]. În apelul „Către săteni" lansat la Congresul Ţărănesc din 5 septembrie 1906 apare ideea votului universal, egal, direct şi secret ca modalitate esenţială de cucerire a puterii politice în vederea implementării reformelor economice. Democraţia cenzitară este abandonată: „Ţăranul nu are putere politică, fiidcă el nu poate trimite în Cameră decât 38 de deputaţi şi încă nici pe aceştia. Neavând putere politică, deoarece votează abia indirect la colegiul III, el nu poate supraveghea trebile publice şi nici administraţia. Numai când ţăranul va avea drept de vot cu ceilalţi numai atunci va fi o putere şi va putea să asigure, împreună cu *domnia legilor* şi îndeplinirea legilor economice de care atârnă viaţa lui. De aceea noi credem că ţăranii ar trebui să ceară *votul universal, egal, direct şi secret*. Orice îmbunătăţiri se vor aduce administraţiunii vor fi de prisos în ce priveşte dreapta aplicare a legilor şi votarea de legi bune pentru sate, atâta vreme cât ţăranii nu vor avea votul universal, care numai prin acest fel de vot pot ajunge la putere politică"[27].
Perioada 1895–1910 poate fi considerată laboratorul de gestaţie a ideilor care în perioada interbelică vor fi asamblate şi structurate în doctrina „Statului ţărănesc". Acestea vizează un ansamblu de reforme economice predominant agrare, vizând modernizarea relaţiilor sociale de la sate şi adaptarea legislaţiei economice la necesitatea îmbunătăţirii soartei ţăranului român. Printre aceste măsuri cele mai importante sunt: împroprietărirea ţăranilor pe moşiile statului: înfiinţarea de izlazuri comunale şi de păduri comunale, o nouă lege a învoielilor agricole care să reglementeze pe alte baze juridice relaţiile de muncă dintre proprietari, arendaşi şi ţărani. Printre mijloacele menite să transpună în practica asemenea obiective, învăţătorii şi preoţii aveau în special în vedere:

1. Posibilitatea cumpărării moşiilor posedate de străini şi a moşiilor mari posedate de români, care ar voi să le vândă;
2. Arendarea moşiilor numai cetăţenilor români;
3. Reţinerea şi dezvoltarea micilor capitaluri în sate prin: încurajarea şi facilitarea de către stat şi comune a intemeierii de *tovărăşii cooperative, de sindicate agricole* cu personalitate juridică pentru a înlesni sătenilor organizarea de industrii şi meserii rurale şi casnice, precum şi a creditului;
4. Încurajarea industriilor şi a exportului de cereale şi produse agricole prin protejarea şi recompensarea producătorilor autohtoni;
5. Descentralizarea creditului agricol;
6. Întărirea creditului comercial şi industrial prin înfiinţarea de bănci populare.

La 18 decembrie 1918, din iniţiativa lui Ion Mihalache, lua fiinţă la Bucureşti *Partidul Ţărănesc din România*, cu prilejul Consfătuirii convocată de acesta pentru discutarea „atitudinii politice ce trebuia să ia ţărănimea în acele împrejurări politice şi în faţa alegerilor pentru Constituantă"[28]. După cum rezultă din procesul verbal de constituire a Partidului Ţărănesc, participanţii la Consfătuire au luat hotărârea consti-tuirii unui partid ţărănesc, „un partid nou cu structura socială ţărănească, ţărănimea organizată politiceşte"[29]. Din cele unsprezece puncte progra-matice adoptate ca program minimal al partidului se desprinde ideea ca programul viitor al partidului să cuprindă realizarea următoarelor obiective de care va depinde „realizarea integrală a aspiraţiunilor şi nevoilor ţărănimii române":

1. Intrarea tuturor moşiilor în mâinile ţăranilor care le muncesc, pe preţuri care să le înlesnească, iar nu să le îngreuneze înstrăinarea lor
2. Restabilirea vechilor drepturi ale ţăranilor la păduri şi izlazuri
3. Subsolul proprietatea statului: adică, toate minele, de orice fel, cărbuni, sare, păcură, să fie ale statului
4. Reforma administrativă, plecând de la autonomia comunei rurale cu buget suficient şi neciuntit de stat şi continuând cu plasa, judeţul şi provincia ca unităţi administrative şi autonome
5. Intensificarea mijloacelor de pătrundere a culturii în popor (...)

6. Reforma impozitelor cu aşezarea dărilor potrivit cu averea fiecăruia (...)[30].
La Consfătuirea pe ţară a Partidului Ţărănesc din 1919 au fost adoptate două documente de mare importanţă — *Instrucţiunile pentru organizarea unitară a partidului Ţărănesc şi Declaraţia de principii a Partidului Ţărănesc* — aceasta reprezentând, de fapt, noul program al partidului.
La nici un an de la înfiinţarea sa Partidul Ţărănesc va obţine un număr de 61 de mandate la alegerile parlamentare din 3-8 noiembrie 1919, fapt care i-a dat posibilitatea să ocupe două fotolii ministeriale: la Agricultură şi Domenii (Ion Mihalache) şi Ministerul Instrucţiunii şi Cultelor (Ion Borcea), ca şi două înalte funcţii parlamentare: vicepreşedenţia Adunării Deputaţilor (Ion Mihalache) şi Preşedenţia Senatului (Paul Bujor). La 13 martie 1920, o dată cu aceptarea demisiei guvernului condus de Al. Vaida-Voievod, se încheie prima experienţă ministerială a opoziţiei, iar după 25 martie 1920, o dată cu dizolvarea Parlamentului, Partidul Ţărănesc va intra în opoziţie pe o perioadă de mai bine de opt ani (până în noiembrie 1928).
Rezultatele obţinute şi experienţa acumulate în primul său an de guvernare sunt mai mult decât promiţătoare. Ele anunţă restructurarea sistemului politic românesc, ocuparea locului vacant al conservatorilor de un partid puternic şi tânăr ale cărei doctrină şi ideologie bazate pe un nou sistem de valori va restructura profund viaţa politică românească. Încă din primul an de guvernare, activitatea parlamentarilor ţărăneşti anunţă lineamentele ideologice de mai târziu ale partidului. Ei grăbesc redactarea finală a proiectului de lege agrară pentru vechiul regat; introduc în legi ideea, care va duce la noi raporturi de proprietate funciară, că pământul trebuie să aparţină celor ce îl muncesc. Proiectul preconiza, totodată, extinderea exproprierii peste limita celor două milioane de hectare pre-văzute în vara anului 1917 în textul modificat al Constituţiei; reducerea preţului de răscumpărare pe care trebuiau să-l plătească ţăranii şi stabilirea unor criterii realiste de împroprietărire, cu accentul căzând pe o distribuire mai echitabilă a loturilor acordate ţăranilor. În cei opt ani de opoziţie Partidul Ţărănesc participă activ la viaţa politică, afirmându-se ca unul din principalele partide din România. În Adunarea Deputaţilor şi în Senat par-lamentarii ţărănişti au contribuit substanţial la adoptarea legilor referitoare la reforma agrară, a legii pentru crearea izlazurilor comunale, a celor privind comercializarea şi controlul întreprinderilor economice ale statului, regimul apelor şi energiei, a proiectului de lege a minelor.
Paralel cu activitatea sa parlamentară, perioada 1920–1928 poate fi caracterizată prin trei obiective esenţiale: edificarea unei ideologii şi doc-trine proprii: întărirea structurilor sale organizatorice şi creşterea numărului de aderenţi prin sporirea influenţei sale politice în opinia publică. Anul 1921 are o semnificaţie deosebită în istoria Partidului Ţărănesc deoarece în şedinţa din 18 iulie 1921, Comitetul Central al partidului a aprobat fuziunea cu Partidul Ţărănesc din Basarabia (gruparea care a mai rămas din acest partid, în frunte cu Ion Inculeţ, va fuziona cu Partidul Naţional Liberal în 1923). Prin această fuziune partidul s-a întărit cu două personalităţi care vor contribui la clarificarea liniei doctrinare şi ideologice a partidului: C. Stere şi P. Halippa. Astfel, *proiectul de program al partidului*, document adoptat la primul Congres al partidului din noiembrie 1921 care a cristalizat liniile doctrinare ale partidului, a fost redactat de C. Stere. Între 26-28 noiembrie a avut loc la Iaşi cel de al doilea Congres general al Partidului Ţărănesc, congres care a aprobat *Programul şi Statutul* partidului.
În ziua de 24 aprilie 1920 a avut loc Congresul Partidului Naţional care a adoptat un nou program în care se prevedea, pe lângă respectarea drepturilor şi libertăţilor fundamentale înscrise în Constituţie, puncte sensibil apropiate de programul ţărănist: dezvoltarea cooperaţiei; înfăp-tuirea reformei agrare; înfiinţarea de izlazuri şi păduri comunale. Totodată, noul program al Partidului Naţional se va deosebi de programul economic al partidului Ţărănesc prin lansarea politicii „porţilor deschise", adică faci-litarea pătrunderii capitalului străin în România ca o modalitate de refacere şi dezvoltare a economiei naţionale.
Acest lucru s-a văzut încă din 1921, cu ocazia dezbaterii Proiectului de program al partidului, elaborat sub îndrumarea lui C. Stere şi aprobat de primul Congres general al acestui partid la 20-21 noiembrie 1921. În document se menţiona că „imperialismul capitalist, ajuns în ultimele decenii la

dominaţiunea universală, s-a dovedit neputincios în a asigura omenirii o muncă paşnică şi de a feri societatea de o năprasnică risipă de vieţi şi de avuţii. Astfel se prăbuşeşte însăşi justificarea istorică a dominaţiunii capitaliste". Dat fiind că modelul de dezvoltare capitalist s-a dovedit perimat, în ţările agrare, inclusiv în România, „statul român nu poate fi decât un stat ţărănesc pentru că poporul român este un popor de ţărani". Proiectul de program menţiona că „suntem un popor de ţărani nu numai că ţărănimea constituie majoritatea covârşitoare a neamului şi nu numai pentru că ea formează substratul indestructibil al unităţii naţionale deasupra căreia vitregia istoriei a putut arunca numai o pătură subţire de aluviuni superficiale şi trecătoare dar şi pentru că munca ţărănească condiţionează toată viaţa noastră economică şi socială"[31].
Mai târziu, în 1924, în plin efort de netezire a asperităţilor dintre cele două partide în vederea fuziunii, Virgil Madgearu va mai manifesta încă anumite reticenţe faţă de politica porţilor deschise pentru capitalul străin, deoarece în condiţiile schimbului inegal şi ale unei economii aflate în curs de dezvoltare, există riscul înfeudării ţării pe termen lung fără garanţii juridice privind egalitatea de tratament dintre capitalul străin şi capitalul autohton. Referindu-se la programul economic al liberalilor privind for-marea capitalului majoritar românesc, Virgil Madgearu considera că „ni-meni nu poate să nege importanţa majorităţii capitalului românesc în întreprinderi dinlăuntrul ţării"[32]. Dacă ar exista suficient capital românesc, „nebun sau criminal ar fi omul de stat care n-ar da toată încurajarea şi tot îndemnul acestui capital şi acestor energii să fructifice bogăţiile ţării romă-neşti. Dar una este a recunoaşte o necesitate şi alta a o dovedi ca posibi-litate"[33]. Recunoaşterea acestei necesităţi ducea la concluzia că în lipsa capitalului autohton necesar pentru refacerea şi dezvoltarea economică a ţării primirea capitalului străin era o tristă necesitate, mai ales că ţărăniştii erau conştienţi de efectele negative ale politicii „porţilor deschise".
Congresul Partidului Ţărănesc din 26–27 octombrie 1924 a aprobat modificările stipulate în Programul partidului din iunie 1924: ideea că proprietarii mijlocii puteau recurge, fie chiar şi sporadic, „la concursul de braţe ale semenilor"; teza liberei circulaţii a pământurilor obţinute prin reforma agrară „în scopul selecţionării naturale a cultivatorilor serioşi"; politica „porţilor deschise", adică încurajarea investiţiilor străine în România; socializarea industriilor numai atunci când muncitorimea se va dovedi coaptă şi va putea „să păstreze şi să sporească producţia din fabrici". În ceea ce priveşte conflictele de muncă, programul insista asupra necesităţii de a se recurge la „conciliere şi arbitraj liber consimţit", considerând greva o formă de luptă „de cele mai multe ori tot atât de păgubi-toare"[34]. Aceste modificări, operate în programul partidului ţărănesc, pot fi interpretate ca o expresie a concesiilor acceptate de ţărănişti în favoarea tezelor doctrinare ale Partidului Naţional pe drumul lung şi greu al fuziunii.
În vederea realizării unui bloc politic antiliberal şi pe baza constatării unor puncte comune în programele lor, Partidul Ţărănesc a realizat, în iunie 1924 pentru câteva zile numai, o unitate organizatorică cu Partidul Naţional din Transilvania — fuziunea celor două partide fiind anunţată public, la 14 iunie, când au fost date publicităţii cele 10 principii de bază ale fuzionării. Datorită unor deosebiri de vederi cu caracter doctrinar, precum şi neînţe-legerii dintre conducătorii celor două partide privind prezenţa lui C. Stere în ierarhia partidului, la începutul lui iulie 1924 Partidul Naţional a denunţat fuziunea.
Anul 1926 poate fi considerat un an crucial în istoria Partidului Ţărănesc. Este anul fuziunii depline cu Partidul Naţional la 10 octombrie 1926. Noua formaţiune politică — Partidul Naţional Ţărănesc — a adoptat încă de la întemeiere un *Statut* şi un *Program* proprii şi o conducere unitară: Iuliu Maniu — preşedinte; Virgil Madgeanu — secretar general şi patru vicepreşedinţi, câte doi din partea fiecărui partid: Ion Mihalache şi dr. Nicolae Lupu din partea Partidului Ţărănesc şi Al. Vaida-Voievod şi T. Brătăşanu din partea Partidului Naţional. Printre cauzele care au determinat reluarea tratativelor privind fuziunea se numără şi alegerile parlamentare din mai 1926 soldate cu victoria Partidului Poporului al generalului Al. Averescu, considerat un satelit al P.N. Liberal. Rezultatul acestor alegeri se pare că i-a convins definitiv pe liderii celor două formaţiuni că numai

prin fuziunea acestora se va putea pune capăt dominaţiei politice a „oligarhiei“ şi „plutocraţiei“ din România.

Încă din primele luni de la constituire, Partidul Naţional Ţărănesc a pus un accent deosebit pe elaborarea şi fundamentarea doctrinei sale. În acest scop a fost constituit, la 3 noiembrie 1926, Cercul de Studii al Partidului Naţional Ţărănesc a cărui menire a fost pusă în evidenţă de însuşi Iuliu Maniu, în discursul rostit cu acest prilej. Atât actul fuziunii în sine, cât mai ales deosebirile de natură principială, doctrinară ale unor lideri au determinat mai multe sciziuni. La nici un an de la realizarea fuziunii, în februarie 1927, dr. N. Lupu părăsea conducerea Partidului Naţional Ţărănesc, împreună cu multe personalităţi valoroase (Ion Buzduganu, Sterie Diamandi, Petre Suciu, Costache Lupu etc.) reînfiinţând Partidul Ţărănesc — dr. N. Lupu. La 6 mai 1931, C. Stere, obligat să-şi dea demisia din partid în aprilie 1930, înfiinţează Partidul Ţărănesc Democrat, punând la temelia noii formaţiuni politice proiectul de program al Partidului Ţărănesc din 1921. În februarie 1933 Partidul Ţărănesc Democrat va fuziona cu Partidul Ţărănesc Radical, înfiinţat la 20 noiembrie 1932 de Grigore Iunian, fost vicepreşedinte al P.N.Ţ., demisionat din partid la 13 octombrie 1932, după mai multe conflicte cu o parte din conducerea Partidului Naţional Ţărănesc. În martie 1935, după ce pusese bazele unei noi formaţiuni politice — Frontul Românesc — era exclus din rândurile Partidului Naţional Ţărănesc Al. Vaida-Voievod care deţinuse şi preşe-denţia partidului şi fusese în trei rânduri prim-ministru al României.

Primul congres al partidului, după fuziunea din 10 octombrie 1926, a avut loc la 6 mai 1928 la Alba Iulia, iar cel de-al doilea în zilele de 22-23 aprilie 1935, Congres la care s-a adoptat noul Statut şi noul Program al Partidului. În zilele de 4-5 aprilie 1937 a avut loc cel de-al treilea şi ultimul Congres general al partidului înainte de promulgarea, la 30 martie 1938, a decretului care consfinţea, potrivit prevederilor Constituţiei regale din 10 februarie 1938, interdicţia activităţii legale a asociaţiilor, grupărilor sau partidelor politice.

Guvernarea Partidului Naţional Ţărănesc în perioada 1928–1933 (cu unele intermitenţe) a avut loc într-un climat politic şi economic internaţio-nal extrem de nefavorabil care şi-a reverberat unda de şoc, *volens-nolens*, şi în spaţiul românesc. După primul război mondial, în ciuda organizării politice a ţărănimii şi a venirii la putere a partidelor agrariene în multe ţări europene (singure sau în coaliţii: Bulgaria, Cehoslovacia, Danemarca, Polonia etc.) în agricultura europeană se simte apariţia marii crize. Urmare a organizării tehnice a producţiei şi a muncii în agricultura occidentală, producţia agricolă creşte exponenţial şi „în mod fatal ofertele de cereale au depăşit mult necesităţile, ceea ce a dus la o scădere a preţurilor în aşa măsură încât nu acopereau cheltuielile de producţiune. La noi efectul dezastruos al crizei a fost intensificat de lipsa de organizare şi control a instituţiilor bancare private care ajunseseră să ia dobânzi până la 20% anual şi mai mult“[35].

În aceste condiţii, realizarea esenţială a reformei agrare din 1921: realizarea unui sector extins de proprietari mici şi mijlocii era ameninţată cu prăbuşirea. Presiunea debitorilor de a fi scăpaţi de creditele oneroase pe care nu le mai puteau onora datorită efectelor devastatoare ale crizei a determinat Partidul Naţional Ţărănesc să iniţieze în 1931 proiectul de lege privind conversiunea datoriilor agricole, lege promulgată în aprilie 1934. Prin această lege, debitorii au fost absolviţi de 50% din totalul datoriilor, restul urmând să fie plătite într-un interval de 17 ani cu o dobândă de 3%. Prin aceasta s-a confirmat încă o dată necesitatea intervenţiei de stat în sprijinirea politicilor agrare a statelor de curând înscrise pe traiectoria unei dezvoltări accelerate: protecţionism vamal, prime de export; stimulente pentru încurajarea unor ramuri de producţie; asistenţă tehnică; utilităţi; organizare etc. În acelaşi timp, ea a confirmat justeţea unor orientări programatice cuprinse în ideologia statului ţărănesc: continuitatea unor structuri în viaţa economică a României şi rolul pârghiilor financiar-monetare ale statului în protejarea şi consolidarea lor, prin intermediul creării instituţiilor şi cooperativelor de credit. În economia lucrării va fi edificator să punctăm câteva din reformele Creditului Agricol şi ale Băncilor Populare, reforme realizate tocmai la presiunea şi din dorinbţa de a oferi o soluţionare problemei ţărăneşti.

La începutul anului 1933 în România existau peste 5000 de bănci populare, 1600 cooperative de consum, aprovizionare şi desfacere, 230 cooperative de păduri, 240 de obştii şi 130 de cooperative de producţie diferită: de pescuit, brutării, lăptării, minerit etc.
Legea de organizare a cooperaţiei din 1929 creează Oficiul Naţional al Cooperaţiei pentru controlul uniunilor şi al federalelor şi Banca Centrală Cooperativă pentru finanţarea întregii mişcări, dotată din partea statului cu 500 milioane lei.
„Creditul Agricol Ipotecar al României, înfiinţat în 1931, cu un capital de 330 milioane lei aur, a avut un rol hotărâtor în ajutorarea agricultorilor mari pentru lichidarea datoriilor şi pentru înzestrarea cu inventariul strict necesar fermelor lor.
Înfiinţarea *Institutului Naţional de credit agricol*, în 1925, transformat apoi în Banca pentru industralizarea şi valorificarea produselor agricole cu un capital de un miliard de lei destinat proprietăţii mici şi mijlocii cu scopul de a le împrumuta pentru exploatare, pentru cumpărare de inventariu viu şi mort, cumpărare de pământ precum şi acordarea de credite industriilor agricole cu o dobândă de 2% peste scontul Băncii naţionale a fost un puternic sprijin dat agriculturii dând posibilitatea de a fi organizată şi naţionalizată[36].
După lovitura de stat de la 23 august 1944 Partidul Naţional Ţărănesc a purces fără de zăbavă la reactivarea organizaţiilor sale teritoriale, la completarea efectivelor de membri, descompletate în cei 6 ani de scoatere în afara legii de către regimurile autoritare, la recuperarea masei de simpatizanţi, înscriindu-se ferm în activitatea de reconstrucţie democratică a ţării.
Este de remarcat continuitatea convingerilor ideologice şi a orientă-rilor programatice, cristalizate în Programul fundamental din 1935, în condiţiile cu totul speciale perioadei 1944-1947 când cele două partide istorice au fost obligate să activeze.
Deşi, în esenţă, orientarea doctrinară a P.N.Ţ. nu s-a îndepărtat de liniile programatice fundamentale din 1935, în această perioadă apar nunaţe şi dezvoltări ale unor teze *in nuce* până acum, funcţie de noua conjunctură politică şi ideologică în care se afla România. Astfel, în *Manifestul-Program* al Partidului Naţional-Ţărănesc din 16 octombrie 1944 se preciza că partidul va rămâne consecvent „pe linia crezului său precum statul naţional ţărănesc ca formă de prefacere a statului român prin biruinţa muncii împotriva claselor exploatatoare“[37]. În document se subliniază necesitatea înfăptuirii unei noi reforme agrare, prin expropierea marii proprietăţi agrare (până la o limită de Soha) şi transformarea ei în proprietate ţărănească. De asemenea, documentul menţionează că „pro-prietatea agrară trebuie să fie supusă principiilor „pământul aparţine celor ce îl cultivă“ şi „proprietatea este o funcţiune socială“[38]. Într-o cuvântare ţinută la Bucureşti, la numai două săptămâni de la apariţia *Manifestului-Program*, pe data de 29 octombrie 1944, vicepreşedintele partidului, Ion Mihalache, definea statul ţărănesc ca fiind un stat muncitoresc al viitorului, cu specificul naţional al muncii care urma să ia locul statului oligarhiei financiare. I. Mihalache nu excludea posibilitatea constituirii cooperativelor agricole de producţie din terenurile disponibile, precum şi stoparea pro-cesului de fărâmiţare a proprietăţii private. De altfel, *Manifestul-Program* insista asupra necesităţii de a se moderniza agricultura prin crearea unor ferme model, atât publice cât şi private, prin extinderea sectorului coope-ratist, ca şi printr-un grad de prelucrare industrială superioară a produselor agrare. În ce priveşte industria, documentul prelua tezele lui Iuliu Maniu, vehiculate în perioada 1936–1937 cu privire la etatizarea marii industrii, a încurajării industrei ţărăneşti şi a interzicerii cartelurilor. În document apar însă accente noi cum ar fi etatizarea Băncii Naţionale; etatizarea producţiei, transportului şi distribuirii energiei electrice; obligativitatea contractului colectiv de muncă; extinderea asigurărilor sociale după modelul liberalului englez Lord Beveridge.
Pe planul politic propriu-zis Partidul Naţional Ţărănesc rămânea ferm ataşat monarhiei constituţionale, ca formă de guvernământ, şi democraţiei parlamentare, ca regim politic. Se garanta respectarea drepturilor şi liber-tăţilor fundamentale ale omului, egalitatea în drepturi a femeilor cu băr-baţii; separarea puterilor în stat. Libertatea individuală, urma însă să fie „limitată de interesul

social şi proprietatea privată, înţeleasă ca o funcţie socială, vor sta la temelia aşezării noastre constituţionale“[39].

3. Doctrina şi ideologia statului ţărănesc

Liniamentele doctrinare şi ideologice ale statului ţărănesc se crista-lizează în perioada interbelică, ele căpătând o formă oficială prin inserarea lor în Programul Partidului Naţional Ţărănesc din februarie 1935. În esenţă, profilul statului ţărănesc este constituit din următoarele note caracteristice:
1. un nou mod de organizare economică în care nu operează categoria profitului şi a muncii salariate;
2. articularea funcţiilor statului pe interesele permanente, morale şi materiale ale clasei ţărăneşti majoritare şi reprezentative;
3. producţia organizată în mod colectiv, pe sate, în forma sistemului cooperatist;
4. industria organizată în vederea satisfacerii nevoilor din agricultură;
5. sistem de asigurări sociale obligatorii;
6. formarea de mari sindicate agricole;
7. modernizarea satelor;
8. trecerea de la democraţia individualistă liberală la democraţia socială de grup.
Încă din 1908, în studiul său fundamental „Social democratism sau poporanism?“ Constantin Stere anticipa profetic configuraţia statului ţărănesc, aşa cum îl vor creiona peste două decenii doctrinarii şi ideologii ţărănişti:
„O ţărănime liberă şi stăpână pe pământurile ei; dezvoltarea meseriilor şi a industriilor mici cu ajutorul unei intense mişcări cooperative la sate, şi în oraşe monopolizarea de către stat, în principiu a industriei mari (afară de cazuri excepţionale, unde ea s-ar putea dezvolta de la sine fără prejudiţiu pentru viaţa economică); aceasta este formula progresului nostru economic şi social ce ni-o impun condiţiile înseşi ale vieţii noastre naţionale. Pentru vremurile pe care le poate străbate gândul nostru, în împrejurările concrete ale dezvoltării noastre istorice, nu avem înaintea noastră altă cale“[40].
Mai târziu, cu ocazia discutării anteproiectului de program al parti-dului ţărănesc din noiembrie 1921, liderul poporanist va fi şi mai tranşant, afirmând că „chiar viitorul ei de stat şi de neam (al României) vor atârna de măsura în care ea va şti să se organizeze ca stat ţărănesc“[41].
Nucleul imaginii despre statul ţărănesc va constitui în timp centrul de greutate, de la care vor iradia liniile de forţă şi orbitele pe care se vor înscrie celelalte contribuţii de seamă la edificarea doctrinei în arhitectonica ei economică şi politică îndeosebi: cele ale lui V. Madgearu, Ernest Ene, Gheorghe Zane, Sterian Dumbravă. Într-o enumerare succintă, liniile directoare ale viitoarei forme a statului român schiţate de C. Stere ar fi:
1. necesitatea elaborării unui nou mod de producţie în economia românească, întemeiat pe mica proprietate ţărănească;
2. superioritatea gospodăriei individuale asupra marelui latifundiu;
3. munca ţăranilor condiţionează întreaga viaţă economică şi socială a României, deoarece ţărănimea, în ansamblul ei, ar reprezenta o formaţiune socială aparte, nediferenţiată, nesupusă adică procesului de diferenţiere în categorii şi clase cu interese opuse;
4. imposibilitatea dezvoltării în România a industriei mari şi, prin urmare, a proletariatului;
5. imposibilitatea revoluţiei socialiste în România şi, prin urmare, a instaurării relaţiilor de producţie socialiste în economia românească.
În ciuda premiselor economice „revoluţionare“, în raport cu doctrina liberală, fapt care le-a atras în epocă nu o dată determinativul de partid de stânga şi care ar fi trebuit să antreneze o dinamică adecvată a funcţiilor statului, a regimului politic şi a formei de guvernământ, ideologii statului ţărănesc îşi reafirmă loialitatea faţă de monarhia constituţională şi faţă de valorile statului de drept bazat pe proprietatea privată şi pe „asigurarea minimului de condiţiuni, necesare pentru existenţa

unei democraţii sănă-toase, răzimată pe ordinea legală“[42]. Monarhia constituţională este văzută ca o sinteză organică dintre coroană şi naţiune, naţiunea reprezentând într-o majoritate covârşitoare clasa ţărănească. Aceste valori urmează însă a fi exercitate ca „delegaţiuni sociale, în limita intereselor generale cu îndru-marea, supravegherea şi administrarea statului, astfel ca raporturile dintre clase întemeiate pe această proprietate să excludă exploatarea unora şi subordonarea altora“[43].

În cuvântarea rostită cu ocazia înfiinţării Cercului de Studii al Parti-dului Naţional Ţărănesc, Iuliu Maniu considera că ideologia acestuia nu este una de import ci izvorăşte din necesităţile istorice ale poporului român. Această ideologie se oglindeşte chiar în denumirea partidului „naţional ţărănesc“ deoarece „însăşi naţiunea cu toate clasele sociale trebuie să par-ticipe la drepturile şi prin urmare la răspunderile vieţii politice, precum da-toare sunt toate să reprezinte interesele întregului neam“[44]. Aceste interese colective reclamau în viaţa politică afirmarea principiului democratic majoritar „dat fiind că imensa majoritate a naţiunii o formează pătura ţără-nească“[45]. La aceasta se adaugă şi faptul că „baza structurii noastre sociale, factorul principal de producţie naţională şi altfel temelia vieţii noastre de stat este ţărănimea“[46]. Chiar dacă ideologia Partidului Naţional Ţărănesc se întemeiază pe echilibrul şi solidaritatea claselor producătoare, principiul proporţional stipulează ca fiecare dintre ele să participe la îndrumarea vieţii de stat în raport direct cu importanţa sa numerică, economică şi culturală. Or, incontestabil că importanţa numerică şi economică a ţărănimii în ţara noastră este covârşitoare şi este incontestabil ca această masă imensă, izvor nesecat al energiilor naţionale istorice ale poporului român, nu numai că a fost veacuri de-a rândul exclusă de la viaţa de stat, ci a fost sistematic împiedicată ca să se ridice la acea treaptă culturală şi de dezvoltare socială, care nu o avea din punct de vedere numeric şi economic“[47].

Conceptul de „stat ţărănesc“ construit în perioada interbelică de doctrinarii ţărănişti (mai precis în perioada 1926–1938) nu mai are nimic de-a face cu idealizarea unei forme patriarhale de stat, redusă la imaginea unui paradis terestru prin proiecţia beletristică a unei epoci de aur, în înaltul ev mediu românesc. Această imagine iniţiată de romantismul paşoptist şi fixată în sensibilitatea generaţiilor prin forţa de sugestie a evocării eminesciene, apoi a lui Goga, Coşbuc şi Sadoveanu, a fost politizată de Nicolae Iorga începând cu 1905, în cadrul publicaţiilor de orientare rurală precum *Sămănătorul, Neamul românesc, Făt-Frumos* etc. Urmărind să revitalizeze energiile spirituale ale naţiunii pentru sarcina dificilă a redobândirii conştiinţei de sine, Nicolae Iorga urmărea, în primul rând, să redeştepte aceste energii la aristocraţiile latifundiare, la marea boierime de neam, atrofiate fie din cauza imitării servile a unui model străin, fie datorită aluviunii unor forţe sociale ostile idealurilor demofile (clasei ţărăneşti în special) venite (apărute în România) ca urmare a proceselor de modernizare iniţiate de liberali (ciocoimea satelor, cămătarii, samsarii etc.). Ideea de construcţie modernă a statului cu instituţii adecvate care să pună în practică idealul naţional era concepută de N. Iorga prin realizarea unităţii culturale unde literatura şi arta de orientare rurală urmau să împlinească rolul mecanismelor instituţionale.

Spre deosebire de aspiraţiile romantic-demofile prezente în curentele precedente, postulatele statului ţărănesc se bazează pe premisele socio-economice ale agrarianismului european a cărei prezenţă în literatura de specialitate, începând cu narodnicismul şi cu neokantianismul revizio-niştilor germani (David, Bernstein, Hertz etc.) nu putea fi uşor trecută cu vederea. Ideea că Europa este divizată în două moduri de producţie diferite, că în sud-estul Europei legea concentrării producţiei agricole nu se poate realiza ca în ţările occidentale dezvoltate industrial ocupă un loc central în scrierile lui V.N. Madgearu, Ernest Ene, Sterian Dumbravă, Gh. Zane, M. Ghelmegeanu, Ilarie Dobridor etc. Doctrinarii ţărănişti îşi edifică tezele lor pornind de la convingerea că propăşirea ţărănimii în cadrul economiei capitaliste caracterizată prin categoriile concurenţei, profitului şi rentei este o imposibilitate; prin urmare, ei militează pentru o nouă ordine socială în care raporturile dintre clase să excludă relaţiile de subordonare şi ex-ploatare. Ipoteza de la care pleacă Gh. Zane, profesor de economie politică la Universitatea din Iaşi, este că emanciparea ţărănimii va fi posibilă numai într-o altă formă de stat, într-un stat al naţiunii întregi, într-un stat ţărănesc. Aceasta din două motive:

1. economia ţărănească se deosebeşte radical de economia capitalistă şi
2. interesele fundamentale ale clasei ţărăneşti coincid cu interesele fundamentale ale naţiunii.

În opinia sa, economia ţărănească este o „formă economică bazată pe întrebuinţarea forţei de muncă proprie, pe un pământ propriu, în vederea satisfacerii trebuinţelor imediate proprii. De aceea economia ţărănească este străină de categoriile capitaliste: capital, salar, rentă, venit fără muncă etc. În mod natural, ea desface pe piaţă numai prisosul; producţia sa nu este orientată de atracţiile sau repulsiile pieţei capitaliste“[48].

Cu nuanţe inevitabile, în funcţie de perioada în care au foat elaborate (înainte şi după marea criză economică din 1929–1933), de formaţia profesională, de temperament, de provincie etc., studiile elaborate de arhitecţii „statului ţărănesc“ pun accentul pe următoarele constatări care justifică, în opinia lor, necesitatea elaborării unui nou model de dezvoltare socială:

1. incompatibilitatea dintre economia liberală şi economia tradiţională, bazată pe gospodăria ţărănească individuală;
2. rezistenţa gospodăriei familiale ţărăneşti în faţa seismelor eco-nomice şi evidenţierea mecanismelor interne ale acestei rezistenţe;
3. avantajele acestui mod de producţie faţă de cel capitalist.

În special studiile lui V.N. Madgearu, elaborate în perioada 1919–1925, evidenţiau aceste avantaje din perspectiva realizării şi însuşirii profitului: „Ca urmare a raporturilor de echilibru — scria V.N. Madgearu — o gospodărie familială poate să se mulţumească adesea cu venituri atât de mici pe unitatea de muncă încât să poată exista în condiţiuni care condamnă economia capitalistă la dispariţie. Pe de altă parte, o gospodărie ţărănească, în cazul unei rente mari a pământului, trebuie adesea să renunţe a întrebuinţa munca ei la lucrări care sunt avantajoase pentru o gospodărie capitalistă, la care însă produsul muncii este mai jos decât la acelea prin care economia ţărănească îşi satisface trebuinţele“[49].

Pe aceeaşi perspectivă economică se va înscrie şi Ernest Ene, doctor în economie, în lucrarea sa „Spre statul ţărănesc“ publicată în 1932, după ce înainte unele capitole au văzut lumina tiparului în *Dreptatea*.

În concepţia lui Ernest Ene, ca şi la V. Madgearu, statul ţărănesc se caracterizează printr-o structură economică specifică având drept celulă gospodăria agricolă ţărănească, iar drept caracteristici unirea muncii cu proprietatea mijloacelor de producţie şi consumul propriu. La acestea se mai adaugă şi faptul că produsele agrare nu găsesc un plasament remuneratoriu decât la export, precum şi o cultură politică specifică, de tip parohial. Toate acestea determină ca în edificarea statului ţărănesc să se ţină seama de o constantă a psihologiei sociale ţărăneşti şi anume indi-vidualismul ei, concretizat în setea de pământ, sub forma intrării în posesie a titlurilor de proprietate. Aceasta face ca formarea de asociaţii, de ferme agricole, cu un randament superior al producţiei la hectar să fie o acţiune extrem de delicată. Pentru că, argumentează Ernest Ene, înfiinţarea marilor unităţi agricole cu dotarea tehnică necesară de mii de hectare, ar reînfiinţa vechile latifundii. Or, condiţia de viaţă a producătorilor primează în faţa randamentului sporit al producţiei la hectar. „Viaţa de fiecare zi a plu-garului este mai bună în gospodăria lui proprie decât în căzărmile im-provizate ale marii culturi iar randamentul net al marilor exploatări este foarte îndoielnic“[50]. Pe lângă acestea, transformarea agriculturii în sens capitalist, al concentrării în ferme mari, este foarte dificil deoarece lipseşte capitalul necesar care nu poate fi procurat prin metode forţate, dictatoriale. Cât priveşte relaţia dintre statul ţărănesc şi industrializare, Ernest Ene ia poziţie hotărâtă împotriva tezei reacţionare: „România, ţară eminamente agrară“. El recunoaşte superioritatea productivităţii industriale faţă de cea agricolă precum şi necesitatea industriei petrolului, a lemnului, a industriei extractive pentru dezvoltarea economică a României. Totuşi, pentru întemeierea unei industrii naţionale eficiente, autorul consideră că sunt necesare următoarele condiţii şi factori de producţie: materii prime, capital abundent, mână de lucru şi debuşee asigurate. Or, dacă România posedă o bună parte din materiile prime şi mână de lucru abundentă, ceilalţi doi factori de producţie: capital şi debuşee îi lipsesc. „Capitalul pentru că nu-l are, debuşeurile pentru că piaţa internă este prea redusă, iar debuşeele

externe sunt de multă vreme ocupate de industrii vechi şi puternice“[51]. În această ordine de idei, Ernest Ene consideră, împotriva productivităţii absolute a industriei, susţinută în epocă de Mihail Manoilescu, că nu contează atât productivitatea unei industrii „cât partea ei de contribuţie la îmbunătăţirea raporturilor de schimb dintre produsele agricole şi cele industriale, bineînţeles în favoarea celor dintâi, şi aceasta pentru restabilirea echivalenţei de schimb, astăzi net defavorabilă agricultorilor (...) acele industrii care se mărginesc a acapara valorile produse de agricultură şi a forţa apoi o repartiţie necorespunzătoare aportului de muncă şi riscuri a fiecăruia nu pot găsi în faţa noastră o apărare“[52]. Concurenţa făcută de industriile ţărilor dezvoltate pe pieţele internaţionale produselor unei industrii tinere ar greva asupra preţurilor de cost şi, în consecinţă, asupra eficienţei economice, ceea ce îl determină pe autor să conchidă că pentru statul ţărănesc ar fi mai avantajos să exporte aceste materii prime „decât sub forma unor produse industrializate în condiţiuni inferioare“[53]. În concluzie, pentru Ernest Ene „Statul ţărănesc trebuie să fie forma de guvernare a unui popor a cărui majoritate este alcătuită din ţărani, adică din proprietari de mici parcele de pământ, pe care ei îl cultivă cu mijloace mai mult familiale, consumând în gospodăria proprie cea mai mare parte a producţiei lor[54]. Preocuparea doctrinarilor ţărănişti pentru a reliefa im-portanţa funcţiei economice a statului se manifestă în timpul şi după marea criză de *supraproducţie* din 1929–1933 când înseşi ştiinţele economice se văd obligate să reexamineze în profunzime sistemul de valori al economiei clasice. Astfel, într-un studiu din 1934 Petre Pandrea polemiza ca H. Sanielevici în problema formei de stat pe care o va cunoaşte România după seismele crizei economice din 1929–1933. În opinia lui P. Pandrea, statul ţărănesc este „formula progresistă nouă a unui partid democratic al ţărănimii româneşti prin care se va încerca o reorganizare a ţării devastate de criza structurală a sistemului capitalist apusean“[55].

Această reorganizare trebuie să plece de la următoarele aspecte ale situaţiei economice şi politice din ţară:

1. În schimbul dintre agricultură şi industrie, ţărănimea este furată prin „foarfeca preţurilor“ de către capitalul monopolist (industrie + bancă); (...)
2. Să păstreze proprietatea privată în agricultură şi să organizeze monopoluri de stat sub forma regiilor autonome[56].

Pe lângă funcţia economică, prioritară în deceniul IV, ideologii statului ţărănesc au acordat atenţia cuvenită şi celorlalte funcţii ale statului: socială, culturală, juridică, evidenţiindu-le rolul şi importanţa în organizarea politică a comunităţii. Din perspectiva conservatorismului lui C. Rădulescu-Motru, statul ţărănesc trebuie să se edifice pe specificul naţional. Acesta trebuie căutat în adâncul istoriei noastre, în înseşi prin-cipiile fondatoare care configurează forma politică numită stat: sedenta-rizarea populaţiei pe un anumit teritoriu; continuitatea ei şi logica situaţiilor de interacţiune cu pământul. Elementul care asigură şi perpetuează legătura afectivă dintre interesele ţărănimii şi cele ale naţiunii este categoria de proprietate, adevărata placă turnantă a continuităţii vieţii de stat la români. Ca şi la N. Iorga sau M. Sadoveanu, la C. Rădulescu-Motru împroprietărirea ţăranilor din *dominium eminens* al ţării — a fost o răsplată pe care vechii domni o dădeau celor ce apărau fruntariile statului de năvălirile străine. Pe lângă blazonul heraldic al vechimii acestui drept el a fost generator de drepturi politice. Conchizând că statornicirea şi continuitatea statului român se datorează în exclusivitate ţărănimii, C. Rădulescu-Motru subliniază: „nu este o problemă mai însemnată pentru politica românească decât aceea a găsirii mijloacelor cum să utilizeze creşterea populaţiei ţărăneşti. În dezlegarea acestei probleme tocmai se desparte drumul politicii conservatoare de celelalte“[57].

Pe lângă aceste coordonate economice, premisele sociologice ale statului ţărănesc în epocă nu puteau fi uşor trecute cu vederea, cel puţin sinceritatea lor. După instalarea regimurilor totalitare în Europa, ţărăniştii au fost acuzaţi, mai frecvent în 1933–1937, că vor să bolşevizeze agri-cultura românească. Reacţia a fost promptă şi a avut darul să genereze precizări suplimentare în legătură cu categoriile socio-economice şi siste-mul de valori ale ţărănismului. Statul ţărănesc ar fi „o a treia cale «*avant la lettre*»“ între statul liberal şi statele totalitare. Aşa cum burghezia victo-rioasă şi-a

construit statul şi ideologia liberală care corespundeau cel mai bine intereselor ei, tot astfel şi ţărănimea are dreptul moral şi istoric la o formă de stat care să-i asigure cadrul cel mai eficient de dezvoltare.

„Statul ţărănesc se deosebeşte de celelalte state totalitare prin aceea că el pune între normele politicii sale, în primul rând, primatul intereselor permanente ale populaţiei ţărăneşti“[58]. După C. Rădulescu-Motru, între statul ţărănesc şi statul liberal ar exista o deosebire profundă la nivelul înţelegerii normelor de conducere a vieţii naţionale. Această deosebire s-ar datora crizei statului liberal de după război, stat bazat pe doctrina libertăţii individuale. În Europa postbelică, noile teorii despre stat afirmă primatul colectivităţii asupra individului, indiferent ce forme va cunoaşte afirmarea acestei supremaţii în organizarea formei de stat.

Pentru Ilarie Dobridor, statul liberal nu pune în valoare energiile colective ale naţiunii. Iar pentru naţiune, fiind compusă din 82 % ţărani, forma liberală a statului nu este bună fiindcă nu valorifică *energiile ţărănimii*. „Statul liberal nu este valabil fiindcă nu este clădit pe un concept de muncă, ci pe un concept de *exploatare*. El nu oferă o formă de *organizare a muncii*, ci o *metodă* de exploatare a ei. Statul liberal este emanaţia unei clase care a nutrit idealurile ei. Că din aceste idealuri au derivat acţiuni de extorcare a muncii ţărăneşti ne-o dovedesc instituţiile corespunzătoare: industrie parazitară, susţinută cu rate din buget şi beneficii la vămi, bănci care au cămătărit cu dobânzi exorbitante; aparatură de stat excesiv încărcată; repartiţia inechitabilă a bugetului statului. (...) Statul liberal este nefast fiindcă nu organizează munca naţiunii deci *munca ţărănimii* şi fără aceasta nu garantează dezvoltarea destinului nostru istoric“[59].

În sfârşit, după Mihail Ralea, statul ţărănesc înseamnă o nouă coeziune, o nouă solidaritate naţională în jurul ţărănimii considerată ca pivot central al vieţii economice. Statul ţărănesc înseamnă „o tendinţă de a pune accentul pe ţărănime, de a potenţa mai mult, de a transforma unele instituţii în coloritul necesar acestei promovări. Şi nu plecăm în aceasta de la cine ştie ce teorie gratuită. Pilda crizei agrare e suficientă. Ţăranul e marele consumator şi marele producător. Dacă n-are bani ţăranul, n-are nici comerciantul, nici industriaşul. Ridicaţi ţărănimea şi toate clasele vor câştiga. Ruinaţi-o şi totul se va prăbuşi“[60].

Dacă scopul declarat al tuturor doctrinarilor ţărănişti era propăşirea materială şi morală a ţărănimii, ideologia ţărănistă trebuia să caute acele argumente, norme şi credinţe care să justifice noul sistem de valori din construcţia statului ţărănesc, să găsească mijloacele instituţionale pentru ca el să poată fi implementat. Pentru C. Rădulescu-Motru esenţa ideologiei ţărăniste constă în a demonstra superioritatea producţiei organizate în mod colectiv pe sate asupra individualismului economic liberal. Acesta re-comandă acumularea capitalurilor în scopul înmulţirii indivizilor întreprin-zători şi în scopul creşterii calităţii vieţii a acelora care produc şi al înmulţirii familiilor de ţărani înstăriţi în care sănătatea şi tradiţiile neamului să-şi asigure continuitatea.

„Ideologia statului ţărănesc nu justifică ordinea politică a statului român pe consideraţiile abstracte ale individualismului economic şi pe presupusa dorinţă de câştig ce ar exista în sufletul fiecărui individ, ci pe instituţia reală a gospodăriei ţărăneşti în care omul, munca şi pământul formează un tot indisolubil“[61].

Mai târziu, în 1939, în „România — catehismul unei noi spiritualităţi“ (ediţia a II-a) C. Rădulescu-Motru va nuanţa până în detaliu ideologia statului ţărănesc, plecând de la cerinţele şi interesele permanente ale ţărănimii, de pe poziţii conservatoare şi în opoziţie evidentă cu statul liberal. Prin individualismul şi egoismul oligarhiei sale financiare acesta nu a făcut nimic pentru propăşirea materială şi morală a ţărănimii. Datorită setei sale de câştig ea ar fi distrus interesul obştesc al satului, transformând producţia agricolă într-o sursă de îmbogăţire prin tranzacţii speculative oneroase. Dimpotrivă „prin tendinţa de a da ţăranului izolat o încadrare în producţia colectivă a satului“[62] ideologia ţărănistă a lui C. Rădulescu-Motru reiterează teza centrală a doctrinei şi anume că bunăstarea ţăranului este funcţie de ridicarea satului. Pentru aceasta sunt necesare următoarele măsuri: şcoli speciale cu profil agricol, al căror ideal pedagogic să fie crearea unei noi atitudini faţă de munca pământului; creşterea rolului moral al Bisericii; asigurări sociale obligatorii pentru ţărani;

dezvoltarea unui puternic sistem cooperatist cu următoarele ramuri: cooperative de consum, de credit, de vânzare şi cumpărare în comun; organizarea comerţului de cereale de către mari sindicate agricole sau de stat, în scopul evitării speculei de bursă şi al asigurării unui preţ minimal la principalele produse agricole; organizarea de industrii prin prelucrarea produselor agricole şi zootehnice primare şi terminând cu fulgii, paiele, mustul de grajd etc.; asanarea morală a administraţiei locale; dezvoltarea sistemului sanitar rural. „În rezumat, ideologia Statului ţărănesc repune la baza ordinii politice ierarhia cerută de interesele permanente ale neamului. Întâi ale ţărănimii şi numai apoi ale burgheziei. Ea este ideologia statului naţional românesc (...) care ar trebui să stea la baza programelor noastre politice, ca un crez comun tuturor oamenilor politici“[63].
Preocupările lui C. Rădulescu-Motru privind precizarea formei concrete a statului ţărănesc, a mecanismelor şi a structurilor organizatorice care o fac posibilă, nu sunt singulare în deceniul IV. Deşi în documentele Partidului Naţional Ţărănesc se reafirmă neobosit caracterul sacru şi inviolabil al proprietăţii private, sub presiunea noilor condiţii generate de criza economică în presa şi publicaţiile ţărăniste apar primele alunecări spre „proprietatea-funcţie socială“ sau „proprietatea de muncă“. Ideea că munca determină şi justifică orice formă de proprietate a devenit nucleul ideologic dominant, în jurul căruia va gravita infrastructura statului ţărănesc din această perioadă. Proprietatea privată se transformă tot mai mult în funcţie socială în condiţiile noii forme de organizare a muncii în asociaţii şi cooperative agricole. Solidaritatea muncii este cerută de solidaritatea socială şi este o valoare a democraţiei ţărăneşti deoarece munca produce valorile vieţii sociale.
„Prin gruparea lor în asociaţie loturile devin indispensabile pe tot timpul duratei asociaţiei, adică nu mai pot fi retrase din asociaţie. Ele pot fi vândute însă în total sau în parte, transmise pe cale de moştenire, înzestrări etc., noii proprietari fiind introduşi în drepturile fostului proprietar în limita terenului pe care l-a cumpărat. În cazul când noul proprietar nu ar ar vrea să facă parte din asociaţie, terenul lui este lucrat de asociaţie, el urmând să primească arendă anuală, fixată sub formă de părţi sociale după hotărârile adunării generale“[64]. Prof. dr. M. Chiriţescu-Avra se opreşte îndelung asupra organizării acestor asociaţii şi cooperative agricole, după modelul fermelor scandinave. Ca şi G. Ionescu-Şişeşti, el consideră că mentalitatea şi psihologia individualistă a ţăranilor noştri, mai ales după reforma agrară, au compromis aplicarea acestei idei fecunde. Prin urmare, el propune transformarea cooperativelor în ferme de producţie, transformare şi desfa-cere a produselor. Acestea vor fi înzestrate cu parcuri de maşini agricole şi vor fi specializate în funcţie de specificul zonei climatice şi de structura solului. Tehnicile moderne de producţie, începând cu selectarea seminţelor şi până la rotaţia culturilor presupun prezenţa specialiştilor de înaltă calificare. Organizarea acestor ferme va fi una ierarhică, începând cu uniunea regională a fermelor cooperative, cu rol de îndrumare tehnică a activităţii şi de control. La nivel naţional va funcţiona o centrală a uniunilor ca organ suprem de control al acestora care va avea, printre sarcini, şi raţionalizarea geografică a culturilor. Pe lângă organizarea formelor cooperative, M. Chiriţescu-Avra propune formarea de trusturi specializate şi a centralei lor care să coordoneze cultivarea plantelor pe regiuni în funcţie de condiţiile naturale şi de eficienţa economică atinsă sau prezumată.
După 1932, eliberaţi de chingile guvernării şi beneficiind de background-ul oferit de mutaţiile profunde din teoria economică interbelică, doctrinarii ţărănişti adaugă la arhitectonica statului ţărănesc încă două dimensiuni economice: intervenţionismul şi dirijismul care îi vor întregi profilul ideologic în orizontul epocii. Intervenţia statului în viaţa economică este motivată de imperativele momentului şi de mandatul istoric al statului naţional ţărănesc de a îndruma, organiza şi normaliza economia. Încă o dată iniţiativa privată rămâne elementul-cheie al dezvoltării, dar pentru transformarea lui în factor propulsiv este necesară activitatea de îndrumare şi încadrare a ei în forma interesului naţional. Fiind un stat cultural şi etic, statul ţărănesc nu poate asista pasiv la perpetuarea pauperizării ţărănimii. De aceea, statul naţional ţărănesc nu poate renunţa la un rol de iniţiativă, îndeosebi pentru stăpânirea pârghiilor de comandă în economie, în scopul „de a realiza echilibrul producţiei naţionale, asigurând o dezvoltare armonică a agriculturii şi industriei; a promova

creşterea normală a venitului şi avuţiei naţionale şi a asigura o repartiţie echilibrată, care să determine formaţiunea unui capital românesc şi să îndrume astfel un proces de românizare reală a vieţii economice[65]. De altfel, V. Madgearu va merge în 1937 până acolo încât să propună introducerea planificării economice în cadrul capitalismului de stat, aşa cum se practica în epocă în ţări precum Franţa, S.U.A, Italia, Germania, Austria, Marea Britanie. Economia dirijată care nu implică neapărat ordinea politică dictatorială se caracterizează prin respectarea dreptului de proprietate şi a iniţiativei private. Ea este superioară intervenţionismului accidental şi haotic din cadrul capitalismului privat, deoarece prin măsurile de coordonare a eforturilor economice, de adaptare şi de conformare la tendinţele pieţei evită blocajele creşterii, anarhia şi haosul şi asigură o dezvoltare echilibrată în profil de ramură şi teritorial a principalelor forţe economice ale ţării[66].

În aceeaşi ordine de idei, M. Ghelmegeanu se pronunţă pentru trecerea de la intervenţionismul de stat la dirijism în economia statului ţărănesc, urmărind ca prin formele de intervenţie directă şi indirectă ale statului în economie să mobilizeze resursele necesare pentru depăşirea efectelor recesiunii din 1929–1933. Liderul ţărănist avea în vedere formele de intervenţie şi de adaptare, cu accentul pus pe cererea globală, aşa cum s-au cristalizat acestea în opera lui J. M. Keynes şi apoi în şcoala *Ordoliberalismului* de la Freiburg: „Căci statul, în economia dirijată, spre deosebire de epoca simplului intervenţionism, devine un normator. Este adevărat că pentru opera de reconstrucţie statul nu va deveni nici bancher, nici fabricant (...). Statul însă cu ajutorul puterilor sale economice, şi în numele interesului general şi al noţiunii de serviciu public care se substituie noţiunii de profit şi interes privat, este chemat a stabili normele generale de îndrumare şi acţiune pe care întreprinzătorii, fiecare în domeniul lui, trebuie să le respecte“ (...)[67]. Interesantă este, în acest context, la M. Ghel-megeanu distincţia pe care el o face, ca tendinţă, între economia dirijată şi intervenţionismul de stat. Intervenţionismul de stat urmăreşte stimularea forţelor economice ale statului pentru creşterea capitalului şi profitului. În economia dirijată, de pildă, creditul încetează de a fi afacere privată: devine o funcţiune, un serviciu public“[68].

La rândul său, academicianul George Ionescu-Şişeşti, un specialist de talie europeană în domeniul economiei agrare, observa că „statul are da-toria să intervină mai adânc în procesul de producţie pentru a-l stimula“[69]. Această intervenţie poate fi directă: înfiinţarea fermelor şi crescătoriilor model; selecţionarea soiurilor de plante şi a animalelor de rasă; acordarea de stimulente materiale; executarea sau sprijinirea marilor lucrări de ameliorare a solului, a reţelelor de drumuri etc. Această intervenţie este indicată în economiile unde iniţiativa este timidă, iar capitalurile scumpe. Intervenţia indirectă vizează învăţământul agricol, întărirea spiritului de asociaţie, culturalizarea satelor (deschiderea de biblioteci, înfiinţarea de cămine culturale etc.).

„Toate aceste mijloace de ingerinţă — subliniază academicianul G. Ionescu-Şişeşti au o limită pe care omul de stat trebuie să se ferească de a o depăşi. Un stat a cărui ingerinţă s-ar transforma în tutelă va fi un stat foarte slab“[70].

Din cele de mai sus rezultă că veritabila structură arhitectonică a statului naţional-ţărănesc este cooperaţia, considerată ca singurul mijloc de creştere a producţiei agricole şi de valorificare optimă a ei, prin limitarea intermediarilor. În documentele Partidului Naţional Ţărănesc se subliniază, de altfel, că statul va favoriza înfiinţarea sistemelor de cooperaţie agrară pentru toate fazele circuitului economic: producţie, aprovizionare, desfacere şi credit, printr-o finanţare şi educaţie cooperatistă a ţărănimii susţinute. Valoarea şi importanţa sistemului cooperatist pentru identitatea statului ţărănesc şi pentru soluţionarea problemelor de bază ale ţărănimii au fost reliefate în epocă de toţi doctrinarii ţărănişti, fără excepţie.

Definind cooperaţia ca „democraţia realizată în domeniul social şi economic“[71], Ion Răducanu insistă asupra caracterului de economie dirijată al cooperaţiei, concepută de el ca „a treia cale între sistemul individualist liberal şi cel colectiv socialist: (...); „ea luptă împotriva sistemului de salarizare din sistemul capitalist şi împotriva unui profit exagerat, precum luptă împotriva unei concurenţe neloiale, dar se desparte de colectivism prin faptul că nu înlătură dreptul de proprietate individuală, bazat pe interesul de muncă.

(...) Se deosebeşte de socialism pentru că stă pe baza proprietăţii individuale; se deosebeşte de liberalism pentru că nu admite ca tot ceea ce se face să fie pornit de imboldul de câştig particular şi afirmă principiul celălalt, al satisfacerii necesităţilor, afirmând asupra interesului capitalului, prioritatea interesului muncii“[72].

Ca expresie a democraţiei sociale, cooperaţia română nu poate fi izolată de curentul solidarist european care îmbină un principiu social şi etic pe baza coexistenţei în spiritul uman „a sentimentului social de solidaritate“ (L. Duguit). Ea nu poate fi izolată de curentele social-democrate, democrat-creştine sau corporatiste în cadrul cărora s-a afirmat înainte de primul război mondial în Germania, Anglia, Ţările de Jos, Franţa. Indiferent de forma lor (de credit, de consum, de producţie), idealul cooperativelor de întrajutorare umană în condiţii de criză sau de nevoi nu se poate realiza fără urmărirea unei eficienţe economice sporite şi fără întronarea unor criterii de repartiţie mai justă a venitului naţional, în acord cu cantitatea şi calitatea muncii prestate. În această ordine de idei pionierii cooperaţiei române subliniază necesitatea creării unui cadru organizatoric adecvat pentru dezvoltarea eficientă a acestei instituţii. Printre cerinţele avute în vedere ei pun în primul rând calitatea actului educaţional pentru membrii cooperatori şi disciplina în interiorul organizaţiei. În al doilea rând, descentralizarea şi federalizarea mişcării cooperatiste. Pe planul acţiunii practice nemijlocite aceste cerinţe majore presupun o autonomie şi o libertate sporită acordate mişcării cooperatiste. Ele sunt necesare tocmai pentru intensificarea contactelor cu piaţa financiară şi atragerii de capi-taluri. Aceste măsuri considerate ca elemente indispensabile ale reformei cooperaţiei nu exclud rolul statului care se poate transforma dintr-un factor tutelar în cazul sistemului cooperatist centralizat, într-un factor protector în cazul sistemului descentralizat. Statul poate asigura cadrul legal pentru libertatea de acţiune a întreprinderilor cooperatiste, poate exercita o funcţie de control a provenienţei şi mişcării fondurilor private şi publice ale acestor întreprinderi, după cum poate împiedica formarea de societăţi parazitare al căror scop este înfruptarea din venitul naţional pe baza unui drept de monopol ce i-a fost acordat.

În studiul „Reforma cooperaţiei“ publicat în *Calendarul cooperato-rului* din 1925 Ion Răducanu consideră că o veritabilă reformă a cooperaţiei române trebuie să ţină cont de următoarele cerinţe:

1. O aşezare a regimului legal şi statutar, ca şi a politicii cooperatiste, pe baze solide şi largi care să-i permită dezvoltarea nestânjenită, urmărind întronarea unui regim economic bazat pe principiul interesului muncii.

2. O organizaţie cooperativă, care să aibă în vedere consolidarea şi propăşirea gospodărilor mici şi mijlocii, create prin reforma agrară. Sub noul regim, proprietatea şi exploatarea pământurilor rămânând individuale, prin crearea de întreprinderi cooperative se vor da micii exploatări agricole toate avantajele marilor exploatări prin organizarea aprovizionării şi a desfacerii, prin sprijinirea muncii agricole cu credit ieftin şi suficient, prin organizarea transformării şi valorificării diferitelor produse.

În cristalizarea doctrinei statului ţărănesc se observă mai multe etape ideologice, în funcţie de următorii vectori:

1. presiunea condiţiilor politice şi economice internaţionale;
2. adaptarea strategiei şi tacticii pentru soluţionarea problemelor majore ale vieţii naţionale şi
3. poziţionarea partidului în sistemul politic şi multipartidist din România, având ca scop cucerirea şi exercitarea puterii politice.

Prima etapă, 1918–1926, se caracterizează prin intensificarea căutării unei identităţi politice care să confere legitimitate noii formaţiuni politice apărute, Partidul Ţărănesc, şi să-i marcheze culoarul ideologic în sistemul politic. În această etapă ideea luptei de clasă este ambiguu invocată în documentele noului partid şi în discursurile liderilor săi. Ca orice partid politic, Partidul Ţărănesc avea misiunea să articuleze şi să reprezinte interesele specifice ale clasei noastre majoritare care de multe ori (în special cele economice şi sociale) erau în contradicţie ireconciliabilă cu interesele unei oligarhii financiare. Începând cu 1924 însă, adică o dată cu demararea tratativelor pentru fuziune cu Partidul Naţional din Transilvania, ideea luptei de clasă va dispărea discret din publicaţiile şi

discursurile ţă-răniste. Partidul Ţărănesc va face concesii doctrinare importante Partidului Naţional între 1924–1926, aşa cum atestă şi cele 10 puncte de program privind fuziunea sau politica „părţilor deschise“ capitalurilor străine la început primită cu o grimasă nedisimulată de ţărănişti.

Perioada 1926–1928 ce a urmat fuziunii în urma căreia a rezultat Partidul Naţional Ţărănesc poate fi considerată ca o etapă a cristalizărilor ideologice, strategiei şi tacticii partidului în vederea ascensiunii la putere. Calul de bătaie devine Partidul Liberal, identificat ca principalul obstacol al ascensiunii ţărăniştilor la putere. De aceea, propaganda ţărănistă în această perioadă va îngroşa tuşa propagandistică a caracterului oligarhic al Parti-dului Liberal, partid compus dintr-o minoritate de oameni de afaceri ale căror interese sunt în contradicţie flagrantă cu interesul naţional. Ori cum interesul naţional se confundă cu interesele clasei majoritare a ţărănimii, este legitimă aspiraţia Partidului Naţional Ţărănesc de a deveni partid de guvernământ.

Perioada 1928–1932 coincide cu guvernarea P.N.Ţ.-ului şi poate fi caracterizată prin detalierea programatică a ideologiei în actul de guver-nare: legătura cu sindicatele muncitoreşti; raporturile dintre ţărănime şi intelectualitate, dintre clasa muncitoare şi ţărănime; rolul bisericii şi al şcolii în educarea poporului; perfecţionarea democraţiei în contextul noilor provocări ale istoriei etc.

Perioada 1932–1935 este perioada de construcţie propriu-zisă a „sta-tului ţărănesc“. Sub presiunea crizei economice din 1929–1933 şi a efec-telor devastatoare ale acesteia asupra economiilor slab dezvoltate din S-E Europei, ţărăniştii îşi pot afirma cu curaj şi în mod deschis premisele economice şi politice ale noii forme de stat. Adversarilor care le reproşează că vor să introducă în România formele economiei central planificate, după model sovietic, ţărănişii le răspund, de această dată, cu noile tendinţe economice rezultate din marea criză: amurgul liberalismului clasic; nece-sitatea intervenţiei statului în viaţa economică pentru evitarea crizelor de supraproducţie; intervenţii de adaptare şi de conformare a logicii de funcţionare a pieţei la satisfacerea nevoilor naţionale; superioritatea eco-nomiei familiale ţărăneşti asupra economiei liberale bazate pe profit şi rentă; inviolabilitatea proprietăţii private şi posibila ei transformare în proprietate-funcţie socială.

Perioada 1935–1937 poate fi considerată cea mai fertilă şi cea mai precisă în structurarea formelor şi instituţiilor statului ţărănesc. Urmând directivele Programului Partidului Naţional Ţărănesc, rezoluţiile care au urmat acestuia, cuvântările liderilor de după adoptarea programului, construcţia statului ţărănesc va cunoaşte în această perioadă noi articulaţii dintre care cele mai importante sunt: intervenţionismul de stat în economie; introducerea elementelor de planificare; afirmarea principiului cooperatist; dezvoltarea industrială; modernizarea economică.

Perioada 1938–1947 care poate fi divizată în trei subperioade:

1. *10 februarie 1938–5 septembrie 1940*, adică perioada dictaturii regale, instituită de Carol al II-lea. Activitatea partidelor politice este in-terzisă, în locul pluralismului politic fiind instituit partidul unic, Frontul Renaşterii Naţionale, partidul Casei Regale.

2. *15 septembrie 1940–23 august 1944*, perioada statului naţional-le-gionar şi apoi a regimului militar antonescian. Partidele istorice, naţional şi ţărănesc, prin conducătorii lor, I.C. Brătianu şi Iuliu Maniu, poartă o in-tensă corespondenţă cu şeful statului, mareşalul Ion Antonescu, unde îl atenţionează asupra dezastrului în care poate antrena ţara un regim totalitar. Totodată, în scrisori se subliniază rolul benefic al sistemului pluripartidist, al democraţiei în găsirea unor soluţii eficienţe la gravele probleme ale prezentului[73].

3. *23 august 1944–iulie 1947*. În condiţii geo-politice extrem de nefavorabile Partidul Naţional Ţărănesc îşi exprimă crezul democratic, legitimitatea sa istorică precum şi continuitatea orientărilor programatice interbelice: edificarea statului ţărănesc; statul de drept; monarhia constitu-ţională; economia de piaţă.

4. Statul ţărănesc şi problemele democraţiei româneşti interbelice

Interesul doctrinarilor ţărănişti pentru problemele teoretice şi practice ale democraţiei are la bază motivaţii profunde de ordin politic, economic şi social. În special, interesul epocii pentru

democraţia de grup, rurală sau socială certifică maturizarea unor procese evolutive ale democratizării vieţii publice începută în a doua jumătate a secolului al XIX-le ca şi schimbarea de paradigmă în ştiinţele sociale despre societate. Sub influenţa obiectivismului sociologic profesat de şcoala sociologică franceză a lui Emile Durkheim societatea este, înainte de toate, un „ansamblu de idei" şi de „credinţe colective care instituie solidaritatea socială. Societatea este anterioară, autonomă şi superioară individului izolat. Metoda lui Durkheim care vedea în aceste credinţe fapte sociale independende de voinţa indi-vidului sau de subiectivitatea cercetătorului, a găsit un puternic ecou şi a exercitat o influenţă durabilă asupra sociologilor de la „Viaţa românească" dintre care mulţi vor adera la ţărănism în deceniul patru şi vor contribui la elaborarea profilului ideologic şi doctrinar al „statului ţărănesc".Concepţia despre democraţie expusă în Programul Partidului Naţional Ţărănesc din 2–6 februarie 1935 confirmă această schimbarea de paradigmă în ştiinţa despre societate: „O adevărată revoluţie se afirmă în domeniul tuturor valorilor: spirituale şi materiale. Ea se poate rezuma la o transformare a societăţilor fondate pe idealul individualist în societăţi de tip social, soli-darist, din ce în ce mai pronunţat. În toate ramurile de activitate, de la regi-murile politice şi economice la fenomenele de cultură, chiar în ţări orto-doxe în individualism, drepturile societăţii cresc şi veleităţile individului scad; importanţa de coeziune şi solidaritate trece înaintea pretenţiilor individului izolat"[74]. Încercând să găsim o cheie explicativă la această schimbare de paradigmă, considerăm că ea poate fi găsită în procesele de modernizare politică şi economică din a doua jumătate a secolului XIX care au indus apariţia pe scena istoriei europene a noi actori şi instituţii precum şi noi modalităţi de exprimare a intereselor socio-economice în instanţele supreme ale puterii. Modernizarea politică s-a manifestat cu precădere printr-o explozie a ratelor de mobilizare şi participare, ca o consecinţă a luptei pentru extinderea votului universal şi a generalizării drepturilor politice; a desfiinţării discriminărilor în aplicarea lor; a recunoaşterii principiului majorităţii ca singura sursă de legitimare a puterii politice. Pe de altă parte, procesele de industrializare au dus la un nou tip de raţio-nalitate economică în care concentrarea producţiei, eficienţa economică şi schimbarea tipului de repartiţie au exercitat o formidabilă presiune asupra politicului, obligându-l la concesii importante şi la replieri strategice. Toate acestea au servit de minune doctrinarilor ţărănişti în misiunea lor de a demonstra superioritatea democraţiei rurale asupra celei liberale din România interbelică. Cum îşi vor edifica ţărăniştii modelul lor de demo-craţie ţărănească, opusă democraţiei liberale, reiese cu claritate din preambulul programului din 1935 care îi fixează cadrul lui esenţial: „Vechea democraţie a secolului trecut (...) a creat o ideologie care asigură individului toate libertăţile, chiar contra colectivităţii. Această democraţie era mai mult formal-politică şi prea puţin economică. Ea insista mai mult asupra drepturilor şi prea puţin asupra datoriilor de solidaritate şi cooperare (...) democraţia pe care am moştenit-o de la veacul trecut pornea de la ideea de individ şi nu de la aceea de grup[75].

Concomitent, formarea statelor naţionale pe un nucleu etnic majoritar a oferit un teren favorabil pentru dezvoltarea teoriei şi practicii demo-cratice. „Principiul naţionalităţilor" al preşedintelui american W. Wilson se baza pe omogenitatea de voinţă a majorităţilor şi, în consecinţă, pe socializarea solidară a intereselor comune. Prin intermediul reprezentării proporţionale, voinţa majorităţii putea să articuleze mult mai eficient ideea de *Bine Public* ca o sinteză a intereselor particulare. În plus, naţiunea nu se mai reduce la o minoritate de cetăţeni calificaţi să guverneze în numele *Binelui Public*, ci este o comunitate organică, omogenă, al cărui principiu asociativ deriva nu dintr-un contract de asociere iluzoriu ci din legăturile solidare impuse de armonizarea intereselor individuale în cadrul interesului general. În raport cu democraţia din perioada liberalismului clasic, unde aria reprezentării proporţionale a unor segmente restrânse ale populaţiei era dispusă piramidal, în funcţie de avere şi studii, democraţia socială se caracterizează tocmai prin umplerea cu substanţă socială a acestor drepturi politice într-un grad relativ autonom faţă de mecanismele democraţiei clasice. Spunem, „relativ autonom" deoarece, fără să abandoneze prin-cipiile de bază ale democraţiei politice, democraţia socială a făcut, din deschiderea ei spre societatea civilă, posobilitatea aplicării acestor principii pentru un număr mult mai mare de cetăţeni. Deschiderea

democrației politice spre alte forme de agregare a intereselor în cadrul vieții sociale a evoluat odată cu diversificarea funcțiilor statului, el însuşi supus la un adevărat „proces de colonizare“ în structurile sale de către interesele noilor forțe sociale care nu se bucurau de o mediere adecvată a lor în logica reprezentării. Această tendință de diversificare a funcțiilor sale şi de creştere a rolului său, odată cu invadarea noilor actori sociali, au pus într-o altă lumină raportul dintre stat şi societatea civilă. Statul nu mai apare ca fiind exterior societății civile ca în doctrina liberală ci ca expresia ei etico-juridică. Instituțiile politice ale statului sunt puse în slujba societății civile prin transferul unor prerogative ale puterii politice la diferite paliere ale societății civile, fiecare din acestea fiind prevăzute cu mijloacele necesare pentru a le exercita. Jocul electoral nu mai poate să se prezinte independent de realitatea socială, ca aritmetica numărului, iar votul devine un mijloc de revendicare a intereselor sociale. Credința că democrația parlamentară va contribui la soluționarea conflictelor de clasă fără să recurgă la violența acțiunilor revendicative a dus la afirmarea principiului asociativ în viața politică, diferit de simpla agregare a unor indivizi egali şi independenți formal. Prin adoptarea solidară a unor interese comune în instanțele puterii, democrația socială asigură coeziunea unui proiect politic dar şi unitatea unei poziții sociale concrete; în ultimă instanță ea se bazează pe o solidaritate de fapt şi nu pe o agregare de tip contractual.

Legitimitatea democrației sociale în societățile contemporane se bazează pe teoria relaționistă a statului. Spre deosebire de teoriile contractualiste şi jusnaturaliste care au impus concepția substanțială despre stat (statul văzut ca persoană), teoria relațională consideră că între aceste substanțe primare, între indivizii care populează comunitatea politică trebuie să existe relații de interacțiune şi de solidaritate: justiția, ordinea publică, utilitățile, securitatea socială. Sub influența acestei concepții libertatea nu mai vizează doar spațiul de acțiune al unui individ izolat şi abstract, ci individului i se vor recunoaşte şi alte libertăți decât cele politice: eliberarea de teamă, de nevoi; garantarea drepturilor economice şi sociale. O altă caracteristică a democrației sociale este că ea antrenează o extindere a mecanismelor vieții politice prin care „voința generală“ nu se va mai exprima numai prin votul parlamentar ci din ce în ce mai mult prin negocieri purtate cu organizațiile marilor grupuri de interes, în special cu reprezentanții grupurilor socio-profesionale. Reprezentarea pur politică a cetățenilor în corpul legislativ este completată prin reprezentarea intere-selor sociale. În condițiile exploziei unor multitudini de interese şi revendicări, democrația nu mai poate ființa numai prin faptul că cetățenii au posibilitatea, prin alegeri, să desemneze pe deținătorii puterii.

Multiplicarea revendicărilor a evidențiat slăbiciunile reprezentării politice şi a partidelor în articularea intereselor majore ale diferitelor gru-puri socio-profesionale. Armonizarea şi concertarea acestor interese au evi-dențiat necesitatea introducerii formelor de control suplimentare pe lângă instituțiile democratice tradiționale. Concertarea intereselor se deplasează spre executiv, în condițiile în care partidele şi parlamentele nu le mai pot articula în voința politică; competiția şi conflictele de la baza grupurilor determină ca interesul acestora să fie mediate de reprezentanții lor în afara sferei de reprezentare politică.

În diferitele sale ipostaze (economică, industrială, de grup etc.) demo-crația socială reprezintă recompunerea acestor interese de grup într-o nouă accepție a Binelui Public. Ea nu urmăreşte eliminarea mecanismelor demo-cratice, ci perfecționarea lor.

Medierile, negocierile, compromisul ajută mecanismele decizionale, fără a înlocui însă principiul majorității. Aceste noi forme de control demo-cratic acționează în numele unui interes de grup sau colectiv. De aceea, pentru reprezentarea unui interes solidar ele presupun consensul, la fel cum cucerirea majorității în democrația politică înseamnă premisa esențială a reprezentării unui ideal colectiv. Dar egalitatea drepturilor politice nu înseamnă acelaşi lucru cu egalitatea socială a membrilor unei colectivități. După cum principiul majoritar nu poate fi ipostaziat în expresia interesului general deoarece ar însemna să admitem că interesul majorității primează asupra celui al minorității sau interesele de grup primează asupra celor individuale. Dar cum se poate vorbi de comunitatea intereselor şi de realizarea unui ideal colectiv atâta vreme cât cucerirea majorității nu

este posibilă, ca în cazul democraţiilor populare din ţările fost comuniste, şi unde democraţia înseamnă promovarea şi apărarea unor interese de grup?
Formele de manifestare ale democraţiei sociale diminuează efectele acestei axiome: prin accentul pus în cadrul proceselor de socializare pe supunerea fiecărei voinţe particulare la autodeterminare sau autonomie şi nu la determinarea autoritară a celorlaţi. Dar acestă autonomie nu este posibilă decât încorporând individul într-un întreg, deoarece individul nu poate exista decât ca fiinţă socială.
Concepţia după care principiul majoritar are cel puţin avantajul de a favoriza libertatea marelui număr este o concepţie individualistă. Ea consideră drept esenţa mecanismului democratic agregarea impersonală a indivizilor, ajungând astfel la o interpretare individualistă a democraţiei. Dimpotrivă, democraţia socială consideră libertatea şi egalitatea fiecăruia ca membru al unei comunităţi, deci al unui întreg structurat organic în afara căruia individul nu poate fi conceput. De asemenea există o concepţie individualistă şi despre stat şi societate care estimează că libertatea individului se poate justifica fără să se ţină seama de întregul din care face parte, extrăgându-se din acest principiu „liberal" forma individualistă a libertăţii şi a egalităţii juridice, adică a democraţiei politce. Dimpotrivă, democraţia socială are la bază ideea socializării care face din individ un membru integrat al unei colectivităţi. Nici un individ nu poate exista izolat de grupul său de referinţă, şi încă din primii ani ai existenţei sale el este condiţionat de o întreagă reţea de valori şi norme care îi influenţează modul său de a fi şi de a se comporta.
Ideea vechii doctrine a dreptului natural după care toţi oamenii sunt egali de la natură presupune în actualitatea ei că în cadrul unui regim democratic nu este absolut necesar ca deciziile să fie luate în unanimitate, dar că este necesar ca toţi membrii să fie egali în ceea ce priveşte capacitatea de discernământ privind preferinţele personale şi binele public. În aceste condiţii, deciziile luate de majoritate ar putea fi impuse fără ca esenţa democraţiei să fie alterată, deoarece aceste decizii ar putea viza interesele vitale şi generale, ceea ce presupune ştergerea liniei de demar-caţie dintre majoritate şi minoritate. Decizia luată de majoritate ţine de esenţa democraţiei, deoarece, într-o colectivitate solidară, divergenţele de vederi nu constituie o raţiune suficientă pentru a separa, pentru că mino-ritatea în general, din raţiuni de ordin moral şi tehnic, va prefera să facă ceea ce a decis majoritatea. În realitate, deci majoritatea nu impune niciodată decizia sa minorităţii, ci aceasta decide să se supună majorităţii, pentru că ea acordă mai multă valoare solidarităţii comune decât propriei sale opinii divergente.
Diferenţa dintre democraţia politică şi democraţia socială este funcţia socială a deciziilor majoritare în cele două tipuri de democraţie. De exemplu, cineva poate dezaproba o lege pentru că el consideră că ea nu ar putea produce nici un efect, sau că ea ar avea efecte dăunătoare, dar aceasta este cu totul altceva decât dacă el o dezaprobă pentru că el nu recunoaşte binele colectivităţii, solidaritatea tuturor. În acest ultim caz, el se margi-nalizează din oficiu, el nu mai aparţine colectivităţii solidare, şi atât cât depinde de el, o reneagă. Decizia luată de majoritate îndeplineşte în societatea solidară o altă funcţie socială decât în societatea bazată pe clase. În aceasta din urmă ea este întotdeauna o decizie orientată spre interesele unei clase contra celorlalte clase, în timp ce în prima ea nu este decât o decizie supra diferitelor mijloace de a urmări un interes comun. De aceea, ea capătă, în primul caz, forma unei guvernări, în timp ce, în al doilea caz, ea capătă forma unei gestiuni.
În concluzie, diferenţa dintre cele două noţiuni de democraţie ne duce la opoziţia dintre momentele istorice şi sociale care le-au generat. Demo-craţia politică stipulează egalitatea juridică în drepturi a indivizilor izolaţi, în timp ce democraţia socială militează pentru o egalitate reală a condiţiilor de viaţă şi a drepturilor în universalitatea lor, plecând de la considerarea individului în interdependenţa sa socială indisolubilă cu ceilalţi, ca membru cu drepturi depline al colectivităţii.
Preocupările doctrinarilor ţărănişti pentru *democraţia de grup* derivă din structurile de bază ale noii forme de organizare statală. Cooperati-vismul, ca formă de organizare a economiei agrare, impunea raporturi sociale de tip solidarist. În această privinţă concepţia despre democraţia rurală afirmată tranşant în preambulul Programului Partidului Naţional Ţărănesc din 2–6februarie 1935 valorifică studiile despre democraţie ale teoreticienilor ţărănişti din deceniile trei-patru: M. Ralea; Virgil

Madgearu; Petre Andrei; Constantin Rădulescu-Motru; Constantin Stere. În preajma elaborării Programului aceste studii se înmulţesc, ca şi după adaptarea lui, ceea ce lasă să se întrevadă poziţia coerentă a conducerii P.N.Ţ., cel puţin în problemele teoretice fundamentale. Astfel într-un discurs rostit în Parlament în 1936, sociologul Petre Andrei vedea în noul concept de democraţie, „o democraţie ordonată, o democraţie disciplinară, nu anarhie; o democraţie de drepturi dar şi de datorii; o democraţie de libertăţi, dar şi de obligaţiuni“[76]. În special studiile lui C. Stere, Virgil Madgearu, M. Ralea au constituit repere esenţiale pentru coagularea tezelor de bază ale ideologiei statului ţărănesc: „Monarhia constituţională, solidaritatea tuturor claselor în jurul ţărănimii — ca factor esenţial de producţie, regimul legal şi constituţional, garanţia libertăţilor şi drepturilor cetăţeneşti etc., sunt puncte de sprijin care îşi păstrează pentru noi toată valabilitatea lor“[77], se putea citi în preambulul Programului din 1935. Într-adevăr, încă din 1922 Constantin Stere încadra ferm regimul parlamentar pe principiul constituţionalismului (al statului de drept): „Fără supremaţia legii şi fără *autonomie locală*, adică fără asigurarea libertăţii individuale şi a libertăţii comunale, oricât de perfecţionat ar fi aparatul central de guvernare al acestei ţări, constituţio-nalismul lor va rămâne o simplă faţadă în dosul căreia se poate ascunde arbitrariul şi despotismul cel mai neînfrânat. Şi, dimpotrivă, oricât de rudimentar ar fi aparatul ei central, o ţară-având pe deplin asigurate drep-turile şi libertăţile cetăţeneşti şi autonomia locală va avea, desigur, o bună şi democratică guvernare“[78].

Iar Virgil Madgearu repeta şi el aceeaşi idee în 1928: „Noi ne găsim azi, ca şi întotdeauna, perfect orientaţi, pentru că avem un ideal în lupta pe care o ducem: să întronăm în România un regim democratic, constituţional şi parlamentar[79]. Tot Virgil Madgearu va evidenţia într-un studiu din 1935 superioritatea democraţiei solidariste asupra celei individualiste, de esenţă liberală: „În locul acestei democraţii individualiste se dezvoltă o demo-craţie socială, care va fi şi ea, bazată pe libertate, dar pe o libertate înca-drată în acţiunea socială în general“[80].

Prin democraţie socială Sterian Dumbravă înţelege democraţia ţărănească, adică acea formă de organizare politică şi economică a statului care-şi trage rădăcinile de viaţă din înseşi „realităţile organice ale acestui popor de ţărani“ şi care îşi caută „să cuprindă posibilitatea de afirmare a acestei vieţi în plenitudinea tuturor nevoilor şi a aspiraţiunilor ei, Sterian Dumbravă nu se sfieşte să vorbească de posibilitatea instaurării unei *dictaturi ţărăneşti*, ca fază de tranziţie de la democraţia liberală la statul ţărănesc „ca dictatură legitimă şi pozitivă a atâtor milioane de ţărani“, având în vedere principiul majoritar şi solidaritatea organică a intereselor. Deoarece democraţia burgheză este o caricatură a instituţiilor importate din Occident, ea nu este relevantă pentru raportul de forţe din societatea românească. Prin urmare, Sterian Dumbravă propune o *Constituţie Ţărănească* pentru statul ţărănesc, care să fie „expresia raporturilor de forţe dintre clasele sociale, cum spunea Lasalle, adică să consacre forma de organizare socială pe care voinţa generală o urmăreşte“[81].

La rândul său, Petre Andrei vede în statul cultural o expresie firească a democraţiei sociale, deoarece statul cultural trebuie să fie un stat etic care să îşi asume sarcina educării subiecţilor săi în spiritul caracteristicilor fundamentale ale vieţii ţărăneşti. Or, aceste caracteristici sunt cultul muncii, spiritul de asociere, cooperatismul ca şi spiritul comunitar. Pentru edificarea unei democraţii autentice în statul ţărănesc instituţiile satului: şcoala, biserica, administraţia au un rol decisiv. Ele trebuie să lucreze la opera de luminare a satelor, „scoţându-le din mizeria şi întunericul în care trăiesc“ şi să inducă în comportamentul maselor de ţărani conştiinţa datoriei şi respectul drepturilor[82].

Alături de Virgil Madgearu, Petre Andrei, Ilarie Dobridor, Ion Răducanu, Gh. Zane, Victor Jinga, Petre Grosu, Anton Alexandrescu etc., Mihail Ralea (1896–1964) s-a impus ca o personalitate remarcabilă a „noului val“ de tineri intelectuali radicali din structurile de conducere ale Partidului Naţional Ţărănesc. În 1934 M. Ralea devine directorul ziarului „Dreptatea“, oficiosul partidului, după ce în ianuarie 1933 G. Ibrăileanu îi încredinţase conducerea revistei ieşene „Viaţa românească“ împreună cu doi codirectori: G. Călinescu şi M. Sevastos. Dacă avem în vedere demofilia profesată de grupul „Vieţii româneşti“, în frunte cu C. Stere, şi formaţia sociologică şi economică a acestor tineri intelectuali ţărănişti putem anticipa o anumită continuitate programatică

între poporanism şi ţărănism precum şi explica orientarea spre democraţia socială prezentă în cele două curente. Încă din primele sale scrieri cu caracter social-politic: „Ideea de revoluţie în doctrinele socialiste (în limba franceză, 1923); „Introducerea în sociologie“ (1926); „Contribuţii la ştiinţa societăţii“ (1927) concepţia lui Mihai Ralea despre viaţa, evoluţia societăţilor este influenţată de obiectivismul sociologic al lui Emil Durkheim şi al şcolii acestuia.

Concepţia despre democraţie a lui Mihail ralea se formează pe acest fundal sociologic ale cărui perspective însă se adâncesc cu concluziile studiilor sale de antropologie, psihologie, estetică, etică şi filozofie. În ultimă instanţă, ea rezidă din „explicarea omului“, ca rezultat al procesului dramatic de eliberare a acestuia de servituţile pur biologice ca inhibiţie a pornirilor primare, a instinctului de conservare pentru a-şi alcătui o lume şi de subordonare a acestuia unor scopuri etice. Ideea de evoluţie a indivi-dualităţii umane spre formarea personalităţilor, cu drepturile ei inalienabile, şi solidarismul social sunt cele două axe interne care susţin crezul democratic al gânditorului român. În *Diviziunea socială a muncii* E. Durkheim sublinia rolul important al relaţiilor sociale de alianţă în trecerea de la conformismul gregar al societăţilor primitive, bazat pe credinţa colectivă în totem sau în magie la afirmarea progresivă a libertăţii şi personalităţii individuale. „Solidaritatea mecanică“ a societăţilor contem-porane dezvoltate s-ar datora deosebirilor tot mai accentuate dintre rolurile, funcţiile şi statusul pe care indivizii le îndeplinesc în acest proces obiectiv de diviziune socială a muncii. La prima vedere s-ar părea că între afirmarea libertăţii individuale în epoca modernă şi necesitatea solidarităţii sociale există o contradicţie insolubilă. Democraţia nu lichidează şi nici nu nivelează, afirmă Ralea în polemică cu doctrinarii revistei „Gândirea“: „E un adevăr banal în sociologie faptul că dacă în societăţile primitive solidaritatea iese din asemănare, în cele civilizate şi evoluate, solidaritatea iese din deosebirile create din diviziunea muncii sociale, din faptul că fiecare individ, fiind specializat numai în ceva, depinde de celălalt care-l completează cu specialitatea lui“[83].

Făcând istoricul apariţiei şi consacrării ideii democratice în viaţa politică, M. Ralea *distinge între democraţia politică şi democraţia socială*. El deduce caracterul implacabil (inevitabil) al acestui regim din însuşi principiul evoluţionismului antropologic, dublat de principiul selecţiei naturale: „Suveranitatea şi libertatea absolută a individului; iată morala democratică supremă. Se înţelege de la sine că odată ajuns la conştiinţa de sine, la lumină şi la nevoia de libertate individul nu mai poate suporta tirania absolutistă a unui Cezar sau a unei clase“[84]. Principiul cardinal al democraţiei politice este, aşadar, libertatea, după care trebuie definită democraţia şi care trebuie să se regăsească în toate speciile ei. Dar liber-tatea nu trebuie confundată cu anarhia, după cum ordinea în democraţie nu trebuie confundată cu „oprimarea“.

„*Democraţia politică* a garantării libertăţilor publice (...) este insu-ficientă dacă nu este însoţită şi de *democraţia socială* a egalizării econo-mice, a unei repartiţii mai juste a beneficiului“[85].

Înainte de a fi o valoare socială sau politică, democraţia este, pentru Mihai Ralea, o valoare biologică întrucât democraţia „este o stimulare de viaţă în timp ce dictatura este o interdicţie de viaţă“. Deşi oamenii nu se nasc egali, democraţia, permiţând o largă selecţie a valorilor, are şansele cele mai mari pentru a găsi competenţele de care o societate are nevoie pentru a progresa. În procesul de trecere de la primele comunităţi umane la stat, de la barbarie la civilizaţie, democraţia se impune ca una din formele de guvernare sau de control al guvernării. „Aceasta e o lege aproape fizică, ca şi gravitatea. Ea nu se poate evita. masele adânci ale societăţii, conştiente de dreptul lor la viaţă, nu vor abdica de bună voie drepturile lor, fiindcă Ch. Maurras sau alt subtil literat găsesc că alt regim e mai bun“[86].

Desigur, oamenii nu sunt egali. Societatea îi vrea liberi şi egali sub raportul condiţiilor de viaţă şi al legii. De altfel, acesta este şi sensul primelor articole din „Declaraţiile drepturilor omului şi cetăţenului“; „oamenii se nasc liberi şi egali în drepturi“. Adică liberi şi egali datorită drepturilor naturale, identităţii de esenţă a naturii umane. Însă aptitudinile congenitale şi hazardul vieţii îi ierarhizează. „Egalizând condiţiile de plecare, democraţia prezintă imense *avantaje biologice*. Democraţia e o *posibilitate pe când reacţiunea e o interdicţie de selecţie*. Toată lumea e de acord că

idealul maxim al culturii şi al eticii umane e creaţiunea a cât mai multor exemplare de elită, cât mai multe personalităţi“[87]. Fiindcă în acord cu obiectivismul sociologic al lui E. Durkheim după care credinţele colective constituie solidaritatea organică a societăţilor actuale, „mulţimile nu adoptă decât principii de viaţă, credinţe care îi măresc energia, regimuri care o stimulează nu care o deprimă. Instinctul lor orb de conservare se îndreaptă către ceea ce favorizează şi ajută creşterea şi prosperitatea speciei. Democraţia este un regim care sporeşte vitalitatea“[88]. Prin urmare, departe de orice schemă organicistă sau de morfologia culturii, democraţia trebuie concepută ca „un regim etnic, stimulant care tonifică şi sporeşte creşterea vieţii, în timp ce reacţiunea e un regim de înăbuşire şi de moarte“.

O exemplificare a modului în care M. Ralea îşi construieşte viziunea sa democratică plecând de la evoluţia mentalităţii colective este dată şi de distincţia operată de el între individualism şi colectivism, ca două faţete ale civilizaţiei europene din ultimele două secole. M. Ralea distinge cu subtilitate dialectică: primatul ordinii şi al societăţii asupra individului, tocmai pentru ca în democraţia de grup drepturile şi libertăţile persoanei să fie garantate: „(...) E un adevăr banal în sociologie, răspundea el unui doctrinar al gândirismului, faptul că dacă în societăţile primitive solidaritatea iese din asemănare, în cele civilizate şi evoluate, solidaritatea iese din deosebirile create din diviziunea muncii sociale, din faptul că fiecare individ fiind specializat numai în ceva depinde strict de celălalt care-l completează cu specialitatea lui“.

Afirmarea individualităţii umane, în evoluţia de la conformismul gregar al societăţilor primitive la afirmarea diferenţelor interindividuale este indisociabilă de solidaritatea împotriva tendinţelor anarhice şi de hipertrofiere a individualismului din epoca liberalismului clasic: „Laissez faire, laissez passer, în formă absolută, a murit peste tot (...) În locul dezordinii libertare a apărut nevoia de solidaritate. Afară de acestea, „laissez faire“ însemna de multe ori libertatea celui mai tare de a exploata pe cel slab“[89].

În procesul de transformare a democraţiei liberale, de tip man-chesterian, ţărănismul era obligat, în concepţia lui M. Ralea, atât de condi-ţionarea ei de clasă cât şi de dinamica socio-profesională: „Din cele două mari grupuri apărute în societăţile contemporane: clasa şi profesia, el înţelege să se sprijine pe prima căreia, după principiul majoritar îi dă rolul primordial în stat şi în Camera Deputaţilor care singură va avea rolul deliberativ dar să şi utilizeze competenţa celui de a doua, acceptând un Senat corporativ cu rol consultativ. Primind principiile democraţiei de grup, ţărănismul e obligat a rămâne, în orice caz, fidel liniilor mari şi definitive ale democraţiei propriu-zise“.

Lupta lui M. Ralea pentru apărarea valorilor democratice în epoca interbelică era canalizată împotriva a trei mari pericole care ameninţau să le discrediteze:

1. critica încercărilor de a înlocui regimurile democratice prin regimuri dictatoriale sau autoritare, plecând de la pretinsa slăbiciune a acestora:
2. critica teoriilor societăţii şi culturii de masă văzute ca efect nivelator şi uniformizator al individualităţilor;
3. critica cadrului moral în care regimul democratic este chemat să funcţioneze.

În acest context, M. Ralea supune unei analize minuţioase critica teoriilor democratice iniţiată de liderul dreptei clasice franceze, Charles Maurras şi de scriitorii grupaţi în jurul revistei L'Action Francaise. Conform acestei şcoli de gândire democraţiei i-ar fi inerente următoarele defecte:

1. sistemul reprezentativ al democraţiei, bazat pe criterii pur politice, nu numai că nu *încurajează competenţa*, dar o şi sabotează;
2. chiar dacă parlamentele democratice ar selecta oameni competenţi, ele nu ar putea produce nimic din cauza individualismului lor excesiv, din cauza disensiunilor între grupuri care întreţin o permanentă instabilitate a ministerelor şi, prin urmare, o lipsă totală de continuitate în legiferare şi administraţie;

3. popularitatea politicienilor, realizată mai ales prin mijloacele false ale propagandei, le ascunde de cele mai multe ori incompetenţa, ca şi pe aceea a alegătorilor în jurul cărora s-a creat mitul voinţei generale;
4. politica, apanajul regimurilor egalitare, paralizează în lupte sterile forţele de progres al naţiunilor, iar importanţa excesivă acordată demo-craţiei duce la diminuarea celorlalte funcţii ale statului;
5. selecţia valorilor nu se face după competenţă, ci după alte criterii (formale, de imagine, partizane şi clientelare) [90].

Mihail Ralea procedează la o demolare sistematică a acestor aserţiuni. În primul rând, democraţia s-a impus datorită unui determinism sociologic în viaţa popoarelor industrializate, mai precis în jurul ideii de libertate economică care a însoţit ca o umbră formarea economiilor capitaliste. Triumful economiei capitaliste, având în *laissez faire, laissez passer* strigătul de luptă al burgheziei victorioase, s-a identificat cu voluntarismul pragmatic, cu privilegierea libertăţii economice în dauna celorlalte specii de libertate şi valori sociale, în special raţionalismul şi individualismul. Ideea că acţiunea economică este singura eficientă şi creatoare de bunuri materiale, că celelalte forme de acţiune socială sunt sterile a dus uşor la o proeminenţă a economicului asupra politicului, mai ales că acestuia din urmă i se puneau în cârcă luptele şi dezbinările interne lipsite de orice utilitate: „Prin importanţa excesivă dată politicii, încurajată mai ales de democraţie, celelalte funcţiuni ale societăţii, economia ori administraţia sufăr. Şi aceasta fiindcă selecţiunea valorilor nu se face după competenţă, ci după popularitate, ceea ce e altceva. Politica, apanajul regimurilor egalitare, paralizează, în lupte sterile, forţele de progres ale naţiunilor. democraţia prin incompetenţă, prin rivalitate, instabilitate şi lipsă de conti-nuitate, suprimă creaţia. Ea nu produce, ci, prin luptă stearpă, uzează“[91].

Pe de altă parte, de-a lungul secolului al XIX-lea, ideea de libertate politică s-a impus în viaţa socială prin degajarea individului de mediu, prin apariţia personalităţii. Toate acestea au dus la afirmarea democraţiei politice pe următoarele planuri: separaţia puterilor; guvernare reprezen-tativă; garanţii constituţionale şi sistem bicameral. Nu este mai puţin ade-vărat că egalitatea şi libertatea, ca valori de bază ale democraţiei, au în-ceput să se impună în a doua jumătate a secolului al XIX-lea sub presiunea curentelor socialiste.

Examinând, pe rând, fiecare din obiecţiile aduse regimului demo-cratic, Mihail Ralea se opreşte la cel mai grav dintre acestea şi anume acela de incompetenţă: „Aşadar, incompetenţa peste tot. Întâi în corpul electoral, care-şi trimite reprezentanţii în parlament, apoi printre parlamentari, în fine printre membrii care compun guvernele“[92]. El trece în revistă neajunsurile reproşate fiecăruia dintre aceste elemente ale democraţiei pentru a le infirma cu argumente din realitatea politică însăşi. Cu toate neajunsurile lui, votul universal, de exemplu, nu poate fi înlocuit prin democraţia cenzitară sau democraţia corporativă pe motiv că masa de alegători nu are nici discernământ, nici instrucţia necesară pentru a alege în parlamente pe cei mai competenţi dintre reprezentanţi. Pe măsura creşterii gradului de instrucţie şi de difuzare a culturii în straturile adânci ale societăţii se cristalizează opinia publică ce asigură o mai bună orientare a voinţei corpului electoral, o mai bună cunoaştere a candidaţilor, a programelor. „Problema alegerii competente nu va putea fi rezolvată complet însă decât printr-o reformă în moravuri, printr-o educaţie politică. Dar aceasta nu poate fi decât tot opera democraţiei. Educaţia politică se face printr-o lungă învăţătură a libertăţii şi demnităţii politice. Ca să poţi vota bine trebuie să fi avut multă vreme libertatea de a decide cum vrei de votul tău. Ca să ştii să înoţi trebuie să te scalzi des“[93].

În ce priveşte obiecţiile aduse regimurilor democratice de teoriile societăţii şi culturii de masă, acestea nu se îndepărtează, în esenţă, de arsenalul argumentelor clasice privind tirania majorităţii şi uniformizarea socială. Democraţia ar urî individualităţile proeminente, preferând „carac-terele medii, mijloacele mecanice, masele uniforme“. Egalitatea, ca valoare supremă a democraţiei, nivelează şi şterge deosebirile individuale, suprimă personalitatea şi originalitatea. „Sistemul egalitar omoară creaţia culturală fiindcă nu este posibilă intelectualitate şi ştiinţă adevărate fără indivi-dualitate“. În faţa acestor obiecţii aduse democraţiei. M. Ralea răspunde că idealul maxim al

culturii şi al eticii umane e creaţiunea a cât mai multe exemplare de elită, a cât mai multe personalităţi. Pe de altă parte, democraţia s-a dezvoltat în lupta pentru umanizarea voinţelor naturale şi uzurpatoare, în lupta împotriva îndărătniciei şi capriciilor oamenilor puternici şi a eroilor. Toate acestea pledează pentru caracterul antieroic al democraţiei şi îl determină pe gânditorul român să afirme că democraţia stimulează selecţia personalităţilor de excepţie. O altă calitate a regimurilor democratice care le conferă o superioritate de netăgăduit asupra regimurilor dictatoriale este posibilitatea înfăptuirii controlului. Pentru că oricât de imperfect ar fi un regim democratic, el „e singurul pe care omenirea, în căutarea ei de mai bine, l-a putut găsi până acum. Parlamentele, oricât ar fi de neevoluate, de primitive au putinţa de a denunţa. Pe de altă parte, un guvern sau un regim necontrolat, fie el chiar perfect la început, sfârşeşte corupt. Puterea nestăvilită lunecă uşor în abuz“[94]. Dacă egalitatea punctelor de plecare ajută selecţia, controlul democratic o menţine şi o conservă. În aceste condiţii singura soluţie este perfecţionarea şi organizarea acestui regim şi exploatarea şanselor oferite de el: „Dar remediile ca să fie fecunde, trebuie să pornească tot din inspiraţia democratică. Altfel nu vor fi primite sau vor da nu rezultat hibrid, mai plin încă de inconveniente decât cel actual“.

Mihail Ralea a supus unei critici susţinute sofismele doctrinarilor români care încercau să exploateze contradicţiile şi neîmplinirile regimului democratic din România interbelică pentru a proclama necesitatea unui regim de mână forte. În primul rând, M. Ralea sublinia inexistenţa unui veritabil regim parlamentar şi democratic în România; vina anomaliilor şi carenţelor structurale ale vieţii sociale româneşti o purta nu atât regimul democratic sau parlamentar ci tocmai pseudodemocraţia sau pseudo-parlamentarismul. „La noi, parlamentarismul şi democraţia nu există. Sunt simple halucinaţii. Şi totuşi, toate relele îi sunt puse în spate. Dar a proceda aşa nu înseamnă oare a condamna tocmai regimul antiparlamentar, cel real, fiindcă toate relele constatate sunt în strânsă legătură cu dânsul? [95] Combatând în acest context argumentul că România ar trebui să urmeze calea unor regimuri străine care au evoluat spre dictatură şi totalitarism, întrucât democraţia şi parlametarismul s-au dovedit incapabile să gestio-neze criza economică şi socială de după primul război mondial, Mihail Ralea insista asupra faptului că la noi, dimpotrivă, nu excesul acestor cadre instituţionale a generat anomaliile sociale, ci tocmai insuficienţa utilizării lor: „Raţionamentul principal al protagoniştilor antidemocratici este acesta: România păcătuieşte prin prea multă democraţie. S-o suprimăm şi va fi bine. În orice caz, mai puţin rău decât astăzi. Să suprimăm adică ce? Neantul? Ceea ce n-a fost?“ În aceste împrejurări, a cere suprimarea multipartidismului şi a regimurilor parlamentare echivalează cu pregătirea condiţiilor pentru instaurarea regimurilor autoritare. M. Ralea argumenta că nu instituţiile democratice sunt vinovate de fenomenele deplorabile de care suferă societatea noastră, ci modul în care ele sunt obligate să funcţioneze: „Că partidele noastre n-au fost întotdeauna la înălţime, se prea poate. Să căutăm deci a le perfecţiona. Nu *ideea de partid* e compromisă, ci expresia ei românească“[96].

În această ordine de idei, dezvoltarea democraţiei în România este condiţionată de implicaţiile morale ale unei tradiţii regionale a politicia-nismului. Legătura dintre spiritul antiintelectualist şi antiraţionalist al unor grupări de intelectuali din epocă şi clientelismul, balcanismul, „spiritul tranzacţional“, „adaptabilitatea facilă“, „trivialitatea jovială“ sau „pehlivă-nia şireată“ a politicienilor este evidentă. În absenţa unei tradiţii democra-tice autentice lipseşte şi baza morală a democraţiei care reprezintă respectul pentru persoana altuia: „Nicăieri nu există mai puţin baza respectului ca la noi: terfelim fără remuşcare orice, dar mai ales sufletele. Poate fiindcă de acestea din urmă ne dispensăm prea uşor“.

În concluzie, principiul democratic îi apare lui M. Ralea ca un prin-cipiu etern, iar crezul democratic însăşi morala timpului nostru. Pledoaria lui pentru apărarea valorilor democraţiei a căpătat, nu de puţine ori, accente profetice: „Când se va schimba aceasta, faţa lumii însăşi va lua altă fizio-nomie. Diferenţa va fi formidabilă, ca de la lumea romană la lumea creştină. Vom trăi încă multă vreme sub steaua legii kantiene care e şi aceea a democraţiei şi care ne învaţă să considerăm

pe celălalt drept scop şi nu mijloc, pentru care s-au făcut atâtea revoluţii în secolul trecut şi fără de care traiul în grup însuşi nu este posibil“[97].

NOTE

1. G. Ionescu-Şişeşti, *Politica agrară. Cu privire specială la România*, Bucureşti, Librăria L. Alcalay and Co., f.a., p. 15.
2. C. Garoflid; N. Cornăţeanu, *Politica agricolă*, în: *Enciclopedia României*, vol. III, Bucureşti, p. 145.
3. *Ibidem*.
4. Ioan C. Vasiliu, *Structura economică a agriculturii româneşti*, în: *Enciclopedia României*, vol. III, op. cit., p. 304.
5. Gaston Bouthoul, *Sociologie de la politique*, Paris, PUF, 1965, p. 96.
6. I. Mihalache, *Lămurire*, în: *Vremea nouă* din 1 decembrie 1910.
7. *Ibidem*.
8. *Procesul verbal de constituire a Partidului Ţărănesc*, în: *Ţara nouă* din 29 iunie 1919.
9. *Partidul ţărănesc şi lupta de clasă*, în: *Aurora* din 5 noiembrie 1921.
10. *Partidul Ţărănesc şi lupta de clasă*, în: *Aurora* din 5 noiembrie 1921.
11. Cf. *Aurora* din 21 iunie 1924.
12. V. Madgearu, *Lupta de clasă*, în: *Aurora* din 6 noiembrie 1921.
13. C. Stere, *Partidul ţărănesc şi muncitorimea orăşenească*, în: *Aurora*, din 3 decembrie 1921.
14. V. Madgearu, *Revoluţia agrară şi evoluţia clasei ţărăneşti*, în: *Agrarianism, capitalism*, A.So.
15. Petre Andrei, *Problema claselor sociale*, în: *Viaţa românească*, S.A., 1927. Republicat în: P. Andrei, *Sociologia revoluţiei. Studii de sociologie politică*, Iaşi, Polirom, 1998, p. 132.
16. W. Sombart, *Die Idee des Klassenkampf. Theorie des Klassenkampf*, München, 1925.
17. *Ibidem*, p. 133.
18. R. Aron, *La classe comme représentation et comme volonté*, în: *Archives européennes de sociologie*, I, nr. 2, 1960, p. 146.
19. *Solidaritatea naţională*, în: *Patria*, VIII, nr. 227 din 16 octombrie 1926.
20. I. Mihalache, *De ce partidul nostru se numeşte naţional-ţărănesc*, în: *Ţărănismul*, II, nr. 29, din 7 noiembrie 1926.
21. C. Rădulescu-Motru, *Ideologia statului român*, Bucureşti, Societatea Română de Filosofie, 1934, p. 11.
22. C. Dobrescu Argeş, *Editorial*, în: *Gazeta ţăranilor* din 15 noiembrie 1892.
23. C. Dobrescu Argeş, *Partida ţărănească şi partidele noastre politce*, în: *Gazeta ţăranilor* din 16 octombrie 1894.
24. *Ibidem.*
25. *Ibidem.*
26. *Programul Partidei Ţărăneşti din România*, Editura „Gazetei ţăranilor“, Bucureşti, 1895.
27. *Către săteni.* Apel adoptat la Congresul Ţărănesc de la 5 septembrie 1906, Bucureşti, 1906.
28. *Procesul verbal de constituire a Partidului Ţărănesc*, 5 decembrie 1918. În: *Ţara nouă*, din 29 ianuarie 1919.
29. *Ibidem*.
30. *Ibidem*.
31. *Proiectul de Program al Partidului Ţărănesc din România aprobat de Congresul general din 20-21 noiembrie 1921*, Bucureşti 1921.
32. *Dezbaterile din Adunarea Deputaţilor*, nr. 107, şedinţa din 18 iunie 1924, pp. 2966–2967.
33. *Ibidem*.
34. *Programul Partidului Ţărănesc*, în: *Ţărănismul*, I, nr. 12 din 28 iunie 1925.

35. G. Cipajanu, *Legislația agricolă*, în: *Enciclopedia României*, vol. 3, 1939, p. 92.
36. I. Răducanu, *Perspectivele cooperației,* Conferință ținută la „radio“ în seara zilei de 12 martie 1933, *op. cit*., p. 93.
37. *Dreptatea* din 16 octombrie 1944.
38. *Ibidem*.
39. *Ibidem*.
40. C. Stere, *Social democratism sau poporanism?,* în: *Viața românească*, nr. 4, 1908, p. 68.
41. C. Stere, *Discurs privind anteproiectul de program al Partidului Țărănesc din noiembrie 1921*, în: *Aurora* din 21 noiembrie 1921.
42. V. Madgearu, *Statul țărănesc şi problemele naționale*. Expunere la Congresul tineretului național-țărănesc din județul Ilfov (4 octombrie 1937), în „Dreptatea“ din 5 octombrie 1937.
43. Gh. Zane, *Țărănismul şi organizarea statului român*, Bucureşti, Tipografia „Bucovina“, 1936, p. 34.
44. *Patria* din 7 noiembrie 1926.
45. *Ibidem*.
46. Programul Partidului Național Țărănesc din 1926.
47. *Patria* din 7 noiembrie 1926.
48. Gh. Zane, *Țărănismul şi organizarea statului român*, Bucureşti, Tipografia „Bucovina“, 1936, p. 14.
49. V.N. Madgeanu, *Teoria economiei țărăneşti*, în: „Independența economică“, An VIII, nr. 34, 1925. Republicat în: V. Madgearu, *Agrarianism, capitalism, imperialism*, Editura „Economistul“ S.A., 1936, p. 64.
50. Ernest Ene, *Spre statul țărănesc*, Bucureşti, Editura „Eminescu“, 1932.
51. *Ibidem*.
52. *Ibidem*.
53. *Ibidem*.
54. *Ibidem*.
55. Petre Pandrea, *Statul țărănesc şi progresul*, în: *Dreptatea* din 21 februarie 1934.
56. *Ibidem*.
57. C. Rădulescu-Motru, *Țărănismul, un suflet şi o politică (1924)*, în: C. Rădulescu-Motru, *Scrieri politice*, Bucureşti, Editura Nemira, 1998, p. 381.
58. C. Rădulescu-Motru, *Statul țărănesc şi statul liberal*, în: *Dreptatea* din 21 noiembrie 1935.
59. Ilarie Dobridor, *Statul țărănesc: o necesitate*, în: *Dreptatea* din 13 octombrie 1935.
60. Mihail Ralea, *Ce înțelegem prin stat țărănesc*, în: *Dreptatea* din 17 octombrie 1935.
61. C. Rădulescu-Motru, *op. cit.,* p. 34.
62. C. Rădulescu-Motru, *Ideologia statului român (1934),* Bucureşti, Nemira, 1998, p. 432.
63. C. Rădulescu-Motru, *op. cit.,* p. 432.
64. M. Chirițescu-Avra, *Organizarea producției naționale în statul țărănesc*, Partea a III-a, în: *Dreptatea* din 6 mai 1937.
65. Virgil Madgearu, *Statul țărănesc şi problemele naționale*. Expunere ținută la Congresul tineretului național-țărănesc din județul Ilfov (4 octombrie 1937), în: *Dreptatea* din 5 octombrie 1937.
66. Virgil Madgearu, *Plan sau fără plan*, în *Dreptatea* din 6 mai 1937.
67. Ghelmegeanu, Mihai, *Funcțiunea economică a statului*, în: *Dreptatea* din 16 mai 1936.
68. *Ibidem*.
69. G. Ionescu-Şişeşti, *Politica agrară, cu privire specială la România*, Bucureşti, Librăria L. Alcalay and Co., f. a., pp. 96–97.
70. *Ibidem*, p. 97.
71. I. Răducanu, *Cooperația şi sistemele de politică economică*, în: „Noua orientare a cooperației române“, Bucureşti, Oficiul Național al Cooperației Române, 1933, p. 15.
72. *Ibidem*, pp. 7–8.

73. Vezi Mareşal Ion Antonescu, *Epistolarul Infernului*, Bucureşti, Editura „Viitorul Românesc“, 1993.
74. *Programul Partidului Naţional Ţărănesc*, Ediţia a II-a, Bucureşti, 1935, p. 5.
75. *Programul Partidului Naţional Ţărănesc*, op. cit., p.
76. Petre Andrei, *Discurs rostit în Parlament*, în: Dreptatea din 21 ianuarie 1936.
77. C. Stere, *Însemnările unui solitar*, (II) în: *Viaţa românească*, nr. 10, 1922, p. 11.
78. *Ibidem*.
79. În: *Dreptatea* din 11 aprilie 1928.
80. V. Madgearu, *Tendinţele de renovare ale democraţiei*, în: *Viaţa românească*, nr. 3, 1935, p. 13.
81. Sterian Dumbravă, *Organizarea socială şi politică a statului ţărănesc,* în: *Statul ţărănesc. Concepţia şi organizarea lui*, Bucureşti, 1935, p. 188.
82. P. Andrei, *Cultura satelor*, în: *Calendarul Partidului Naţional Ţărănesc*, 1935.
83. *Viaţa românească*, nr. 4, 1929, p. 119.
84. M. Ralea, *Democraţie şi creaţie*, în: *Viaţa românească*, ... XVIII, nr. 76-8, 1926, p. 171.
85. M. Ralea, *Apusul liberalismului european*, în: *Atitudini*, Bucureşti, Editura Casei Şcoalelor, 1931, p. 139.
86. Democraţie şi creaţie, *op. cit*., p. 166.
87. M. Ralea, *Răzbunarea noţiunii de democraţie*, în: *Adevărul*, An 43, nr. 1441, 24 decembrie 1930.
88. M. Ralea, Democraţie şi creaţie, *op. cit*.
89. Mihail Ralea, *Misiunea unei generaţii (1928),* în vol. *Atitudini*, Bucureşti, Editura Şcoalelor, 1931, p. 81.
90. M. Ralea, *Democraţie şi creaţie*, loc. cit., pp. 140–141.
91. M. Ralea, *Democraţie şi creaţie*, loc. cit., p. 130.
92. *Ibidem*, p. 141.
93. *Ibidem*, pp. 144–145.
94. M. Ralea, *Răzbunarea noţiunii de democraţie*, în: *Adevărul*, an 43, nr. 1441 din 24 decembrie 1930.
95. M. Ralea, *Pentru democraţie*, în: *Atitudini*, Bucureşti, Editura Casei Şcoalelor, 1931, p. 31.
96. Mihail Ralea, *Între partide şi tehnicieni*, în: *Viaţa Românecă*, an XXIII, 1931, nr. 2, pp. 196–197.
97. M. Ralea, *Misiunea unei generaţii*, în vol.: *Atitudini*, Editura Casei Şcoalelor, 1931.

CUVINTE-CHEIE
Stat ţărănesc, clasă socială, specific naţional, democraţie rurală, cooperaţie, agricultură, mod de producţie, partid politic, curent şi doctrină politică, ideologie, modernizare economică.

ÎNTREBĂRI
1. Arătaţi caracteristicile esenţiale ale „statului ţărănesc“.
2. Arătaţi deosebirile structurale dintre statul ţărănesc, statul liberal şi statul totalitar.
3. Arătaţi specificul modului de producţie agrar.
4. Evidenţiaţi mecanismele de funcţionare şi valorile democraţiei rurale (sociale).
5. Subliniaţi câteva din cele mai reprezentative etape ale formării „statului ţărănesc“ şi Partidului Naţional Ţărănesc.
6. Enumeraţi argumentele economice şi politice invocate de doctrinarii ţărăniştii în vederea edificării unei noi forme de stat şi a unui nou mod de producţie.

TEMA NR. 9

NAȚIONALISMUL ROMÂNESC ÎN PERIOADA INTERBELICĂ

1. *Naționalismul – precizări teoretice*

Problematica națiunii şi a naționalismului în România interbelică reflectă cu destulă fidelitate curentele şi tendințele profunde ale epocii, cristalizate mai ales după Marea Unire. În plus, curentele spirituale şi culturale vor marca şi ele liniile de forță ale naționalismului românesc, selectând din procesul de continuitate a vieții naționale doar acele instanțe şi momente care vor individualiza cel mai bine personalitatea unui popor aflat în pragul unei decolări a modernizării de o amploare fără precedent.

Sfârşitul primului război mondial coincide cu victoria principiului naționalităților în viața politică a Europei. Cele patrusprezece puncte ale naționalităților enunțate de preşedintele american W. Wilson au dus la afirmarea statului național pe harta politică a Europei postbelice. Omogenitatea etnică a unei populații majoritare care locuia din cele mai vechi timpuri un teritoriu dat a fost criteriul determinant care a dus la apariția şi afirmarea prodigioasă a acestei noi categorii politice şi juridice în gândirea politică: statul național.

Realizarea statului național unitar român şi jertfa de sânge depusă pentru împlinirea acestui ideal multisecular au reprezentat pentru România valoarea unui eveniment-şoc, asemănător în multe privințe evenimentelor epopeice care au scandat existența istorică a popoarelor. Asemeni unui vulcan care izbucneşte cu o forță teribilă, după acumulări îndelungi şi imperceptibile de lavă, tot astfel încordarea şi eroismul țăranilor-soldați au arătat lumii o altă față a României, o Românie profundă. Asemenea legendarului Anteu din mitologia greacă, o forță teribilă, ascunsă în însăşi materia existenței, a năboit la lumină şi a însemnat, prin acea izbândă înfricoşătoare de la Mărăşeşti, afirmarea conştiinței de sine a națiunii române.

Totodată, această mutație în destinul istoric al poporului român, acest salt calitativ, a însemnat şi începutul unor căutări înfrigurate cu privire la rolul şi locul nostru în lume, la profilul spiritual şi cultural românesc în noua configurație europeană. Indiferent de abordările problematicii naționale de după război, ele depăşesc ca sferă de cuprindere şi perspective temporale aria tematică a ştiinței despre națiune, aşa cum a conceput-o Dimitrie Gusti, de exemplu. Răspunzând parcă întrebărilor heideggeriene: “Cine suntem noi? De unde venim? Încotro ne îndreptăm?” aceste căutări s-au concretizat în următoarele arii de investigații: 1. ideea că psihologia şi profilul nostru spiritual vin mai de departe decât momentul etnogenetic daco-roman şi că, pe lângă fondul nostru latin, există elemente ancestrale, de natură tracică sau daco-getică, în zidirea ființei noastre care îşi trimit impulsurile modelatoare şi ne marchează încă psihologia; 2. găsirea unui model autohton de dezvoltare, în acord cu gâlgâitul subteran al acestei energii; 3. scoaterea la suprafață a acesteia, înscrierea ei fermă în lupta pentru supraviețuire în cadrul tendințelor mondialiste, ceea ce ar permite dezvoltarea organică a acestor potențe; 4. critica imitației servile a unor modele străine contraproductive, aşa cum s-a întâmplat în ultimii 150 de ani.

Aşadar, studiile despre națiune şi naționalism în România interbelică se înscriu în efortul de a defini cât mai exact profilul spiritual al poporului român, liniile sale de evoluție şi potențele sale creatoare în fața noilor provocări ale Istoriei, după ce a trecut cu bine una din cele mai dure probe ale ei. Dar unghiurile de abordare a acestei problematici sunt derutante, multiple, contradictorii şi chiar adverse. Unele sunt obiective, în sensul ştiințific al termenului, altele sunt profund subiective, pasionale. În ciuda acestei multitudini de sensuri, conceptul de naționalism are o structură logico–formală specială. Conform opiniei lui Georges Burdeau, ambiguitatea acestui concept rezidă în faptul că el desemnează două

realități distincte: “pe de o parte, este o doctrină coerentă, structurată, formulată după normele gândirii clare şi, prin aceasta, susceptibilă de a fi prezentată, în manieră obiectivă, adeziunii membrilor unei colectivități naționale. Dar naționalismul este, pe de altă parte, şi un sentiment, o anumită manieră de a vedea lucurile la care individul este predispus, de care deseori nu are conştiință, dar care i se dezvăluie sub jocul unei emoții”[1]. Naționalismul este, aşadar, o construcție rațională, impregnată şi susținută de sentiment. Este un mod de gândire dar, în acelaşi timp, şi un mod de simțire. “Aceasta înseamnă – precizează Burdeau – că ideologia naționalistă are o substanță afectivă de care îi este imposibil să se separe fără a nu se denatura”[2]. Datorită componenței afective naționalismul devine conştient de sine. Pe de altă parte, inserția tematicii naționale în viața politică a societății declanşează energiile emoționale ale cetățenilor şi captarea acestora în tendințele lor politice.

Ideologiile şi doctrinele politice exploatează, de aceea, din plin şi de multe ori, cu foloase necuvenite sentimentul național. Tocmai acest caracter dual îi permite naționalismului să se exercite, după expresia lui Burdeau, ca “motor al comportamentelor politice”[3].

În impactul cu realitatea socială, semnificația primordială a naționalismului – sentimentul apartenenței la o națiune – se colorează ideologic şi politic, încetând să mai fie o abstracție logică şi devenind o componentă a conştiinței politice a unei societăți date. Oamenii de cultură, oamenii de ştiință şi clasa politică vor recepta nucleul naționalismului în modalități diferite, dând structurii sale duale un conținut specific. În acest context, trebuie subliniat că orice naționalism este o formă a conştiinței naționale dar nu orice conştiință națională este, automat, şi naționalism. Altfel spus, în conştiința națională pot dospi, virtual, toate formele posibile de naționalism, ceea ce nu înseamnă în nici un fel că ea, conştiința națională, nu poate exista decât într-o formă sau alta de naționalism. Dragostea față de “noi” nu înseamnă în mod fatal ură sau dispreț față de “ceilalți”. Conştiința națională nu presupune, deci, a gândi propria națiune în afara umanității ca pe un eşantion decupat din ea şi, cu atât mai mult, spus celorlalte etnii[4].

Ca ansamblu de idei şi sentimente privind propriul popor naționalismul este, evident, un fenomen subiectiv care vibrează în mintea şi sufletul fiecăruia. Naționalismul metamorfozează aceste idei şi sentimente în patriotism. Pentru el este o certitudine absolută că ceea ce simte şi gândeşte despre națiunea sa reprezintă binele. Obiectivat în practica socială şi devenind o fibră a unui regim politic, patriotismul se poate metamorfoza în contrariul său. În anumite regimuri politice, şovinismul, xenofobismul au fost interpretate ca ipostaze supreme ale iubirii față de națiunile respective. O națiune autentic patriotică nu poate gândi binele națiunii proprii prin subjugarea sau nimicirea altor popoare.

Naționalismul oferă o perspectivă singulară asupra vieții sociale, căci în timp ce majoritatea doctrinelor prezintă universul socio-uman sub fațete multiple, “doctrina naționalistă o priveşte sub prisma specială, fatal îngustă şi exclusivistă a ideii naționale”[5]. În timp ce în optica liberalismului, națiunea şi fenomenele nemijlocit circumscrise acesteia reprezintă doar o parte dintr-un complex, pentru naționalism națiunea este complexul însuşi, de fapt o realitate delimitată pe care o priveşti în mod autonom, chiar dacă națiunea română, ca orice națiune, s-a plămădit din propriile experiențe istorice, cu trăsăturile ei inconfundabile, iar forțele naționale constituie suportul indispensabil al dezvoltării.

Un studiu temeinic asupra naționalismului românesc din perioada interbelică ne poate releva dimensiunile exacte ale acestuia numai dacă se ține cont de rezonanța şi specificul naționalismului european din această perioadă. Criza democrației liberale şi, corelativ, ascensiunea regimurilor totalitare impun noi vectori ai consolidării statelor naționale. Ideologiile politice interbelice accentuează asupra crizei naționalismului ca paradigmă depăşită în explicarea şi organizarea proceselor complexe din societățile umane. Filosofia vieții şi trăirismul exaltă, dimpotrivă, primatul acțiunii nemijlocite asupra tiparelor raționale osificate în care țipătul frenetic al vieții se cerea introdus ca într-un veritabil “pat al lui

Procust". La abordarea spiritualistă a națiunii aceste ideologii contribuie prin proiectul lor de "om nou" sau de "supraom", în strictă filiație nietzscheeană, wagneriană şi spengleriană. Sevele acestui nou "modus vivendi" în ideologiile totalitare sunt colectate din trecutul istoric, mitologii, folclor, ajungându-se la națiune care este personificarea morală, spirituală a identității. În radiografia naționalismului românesc interbelic nu trebuie omise nici structurile geopolitice sau teoria contactelor şi a influențelor culturale. România era văduvită de sprijinul aliaților ei tradiționali, Anglia şi Franța, şi literalmente strivită de cele două forțe gigantice care îşi disputau împărțirea Europei: Germania şi U.R.S.S. Influența culturii germane creşte exponențial în România interbelică, având în vedere prestigiul universităților germane în care s-a format strălucita coloană a culturii române din secolul al XIX-lea. Statutul de mare putere economică şi politică al Germaniei care putea contracara expansionismul sovietic în Europa de sud-est a determinat pe mulți din intelectualii români să vadă în Germania singura putere capabilă să garanteze integritatea teritorială a statului național unitar român. Desigur, la această orientare au contribuit temele şi motivele din filozofia culturii germane: vitalismul, filosofia vieții, organicismul, istorismul şi aspirația faustică spre autodepăşire. Tema Supraomului şi a elitelor spirituale convenea de minune tinerilor intelectuali români angajați pentru "schimbarea la față a României" prin revoluția creştin-spirituală.

Anumite teme şi orientări ale naționalismului politic şi cultural european din secolul al XIX-lea se regăsesc aplicate la condițiile specifice ale României începutului de secol XX. Teoreticienii români, cunoscători ai acestor dezbateri şi inspirându-se din liniile de gândire propuse de E. Renan; H. Taine; de Barres; Ch. Péguy; J. G. Fichte; G. Mancini; Ch. Maurras au încercat să definească naționalismul invocând, special, temele naționalismului istoric şi spiritual: superioritatea națiunii, caracterizată prin vitalitate şi capacitate de rezistență; *instinctul de neam* şi *sentimentul înrădăcinării*, bazate pe originea străveche şi locuirea neîntreruptă a aceluiaşi teritoriu, pe cultul morților; *conştiința şi sentimentul* de stăpâni ai plaiurilor natale: "O națiune este un suflet, un principiu spiritual"[6].

În consecință, naționalismul "iese din dezvoltarea istorică a societății româneşti, dezoltare care nu e bine să cunoască noutăți din cale afară de noi (…) în afară de nevoile tradiționale de dezvoltare seculară a poporului"[7].

2. *Forme ale naționalismului românesc interbelic*.

Abordarea națiunii şi a naționalismului în România interbelică se deosebeşte sensibil de cadrele raționale ale construcției ideii naționale, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi până la primul război, perioadă în care primează naționalismul politic şi cel cultural. Indiferent de poziția politică sau ideologică a autorilor, de gradul lor de afinitate sau de aderență la problematica națiunii, două abordări ale acesteia par să domine epoca: abordarea tradiționalistă organicistă şi abordarea spiritualistă. În tustrele cazuri este vorba de cuplul categorial *materie-spirit*, cu primatul moral al spiritualului. Nevoia căutării mai în adânc a devenirii noastre istorice îi corespundea, pe planul realităților culturale, nevoia definirii cât mai adecvate a raportului dintre formă şi fond în aşezarea vieții naționale pe făgaşul duratei în timp, în cadențele impuse de potențialitățile noastre biologice.

Aceste forme de naționalism au un numitor comun: ele sunt încununarea firească a unui conservatorism cultural opus modernizării, care vedea în substanța etnică o matrice imuabilă a românismului, mereu identică cu sine însăşi. Componentele acestei substanțe sunt: ideea de permanență, ideea că suntem un popor de țărani, ideea că suntem un popor născut creştin(şi nu creştinat). Consecința este un autohtonism accentuat, definit de Nichifor Crainic, drept "o memorabilă continuitate de stăpânire din generație în generație, din veac în veac, din mileniu în mileniu; e o moştenire cu rădăcini sufleteşti în pământul țării, adică strămoşii îngropați în el; ea nu se bizuie atât pe zapise, cât pe mormintele bătrâne care dau țării prestigiul sacru de *patrie*. Această proprietate neîntreruptă, cu îndoit înțeles-fizic şi sufletesc, ca să se mențină de-a lungul veacurilor, presupune voința de conservare şi puterea de apărare

organizate în *stat propriu*”[8]. Chiar dacă Blaga îşi va abjura mai târziu concluziile studiului său din 1921, nu este mai puţin adevărat că vitalitatea exuberantă afirmată tranşant acolo era la ordinea zilei în expresionismul german: “Avem (…) şi un bogat fond latent slavo-trac, exuberant şi vital, care, oricât ne-am împotrivi, se desprinde uneori din corola necunoscutului, răsărind puternic în conştiinţă. Simetria şi armonia latină ne e adeseori sfârtecată de furtuna care fulgeră mulcom în adâncimile oarecum metafizice ale sufletului românesc”[9].

De unde concluzia că nu e drept, nici profitabil, să ne cunoaştem doar pe unii dintre strămoşi, iar pe ceilalţi să-i “tratăm ca pe nişte copii vitregi”, să “ne mărginim numai la un ideal cultural latin, care nu e croit în asemănare desăvârşită cu firea noastră mult mai bogată”, că ar fi în avantajul creaţiei culturale să ascultăm şi chiotele izbucnite din “subconştientul barbar”[10].

Dar studiul lui L. Blaga nu este singurul în epocă. Cu doi ani înainte, cu ocazia lecţiei inaugurale care a deschis Universitatea clujeană, Vasile Pârvan deducea din raportul dintre etnografie şi cultural distincţia dintre universal şi naţional în formele spiritului. La baza acestei diversificări a formelor de apartenenţă şi de identitate, marele istoric punea ritmul devenirii şi pulsaţiile vieţii cosmice. Dacă etnicul pleacă de la instincte şi este încadrat în forme tradiţionale milenare, reprezentând experienţele organice ale vieţii naţionale, culturalul pleacă de la ideile novatoare prinse în ritmul continuu al devenirii. De aici şi presiunea continuă exercitată de cultural asupra formelor tradiţionale de viaţă pe care le fereşte de anchilozare. Naţionalul, fiind conştiinţa de sine a unui organism independent, în luptă pentru supravieţuire cu alte organisme asemănătoare, ajunge fatalmente a se deosebi între ele deoarece “legea cosmică a diferenţierii aptitudinilor până chiar şi în organele perechi ale aceluiaşi individ creează, pe baza factorilor multipli de influenţă a pământului asupra omului potenţe şi nuanţe etnopsihologice nenumărat de variate”[11].

Cum ajung popoarele să se diferenţieze între ele, pornind de la fixarea formelor etnice, tradiţionale?

“Fie prin specializarea aptitudinilor sufleteşti subconştiente, fie prin tăria excepţională a puterii perceptive şi naţionale, popoarele ajung a se deosebi într-un fel (…) Identitatea construcţiei generale, psihologice, la toate rasele omeneşti creează substratul sufletesc universal valabil al tuturor civilizaţiilor”[12]

Ideea că la valorile universale ale culturii nu se poate ajunge decât prin forma naţională a etnicităţii este demonstrată în felul următor de V. Pârvan. “Naţionalismul nu e ţinta supremă a spiritualizării, ci e materialul brut, care are a fi înnobilat prin gândirea general-umană, astfel încât creaţiunile lui să devină pretutindeni şi etern valabile. Eşti naţional în orice creaţiune a culturii superioare nu conştient, voit, ci inconştient, fatal. Dar întocmai cum nu vrei, ci eşti, fără voia ta, în opera de artă, liric ori epic, tot aşa eşti, fără să vrei, naţional, în sufletul tău”[13].

Studiul naţionalismului interbelic relevă căutarea unui model ontologic al românismului în modernitate, adică a unei realităţi “care stă la încheietura metafizicii cu istoria, o unitate de soartă, de destin în timp…” (Mircea Vulcănescu). O imagine de ansamblu a acestor curente şi mişcări, în măsura în care o taxonomie relativă o poate releva ne sugerează următoarele specii şi subspecii de naţionalism: 1. *un naţionalism_obiectiv,* abordat cu metode sociologice sau din perspectivă filosofică (Dimitrei Gusti; C. Rădulescu Motru); 2. un *naţionalism creştin* cu următoarele subspecii: a) un naţionalism integral (N. C: Paulescu); b) un naţionalism violent şi antisemit (A. C. Cuza); c) un naţionalism creştin dogmatic (D. Stăniloaie); 3. *un naţionalism metafizic* (Nae Ionescu, Mircea Vulcănescu); 4. un *naţionalism etnic* cu următoarele subspecii: a) istoric (Nicolae Iorga, Vasile Pârvan); b) autohton (Nichifor Crainic); 5. un *naţionalism mistic* profesat în mediile extremei drepte. Individualizarea acestor curente este aproape imposibilă, dat fiind că în opera unui autor ele se suprapun, adeseori până la identificare. De exemplu, autohtonismul şi organicismul se îmbină în concepţia lu

Nicolae Iorga; spiritualismul cu organicismul şi autohtonismul în cea a lui Nae Ionescu şi Nichifor Crainic, Dumitru Stăniloaie etc. Totuşi, într-o ordine aproximativă, structurile interne ale naţionalismului românesc, orientările lui de bază pot fi estimate după cum urmează:

1. fatalitatea identităţii în istorie; 2. *ortodoxismul*, modelarea substanţei etnice româneşti de către spiritualitatea creştin-ortodoxă: "Peste pământul pe care am învăţat să-l iubim din «Sămănătorul» noi vedem arcuindu-se coviltirul de azur al Bisericii Ortodoxe. Noi vedem substanţa acestei biserici amestecată pretutindeni cu substanţa etnică"[15], scria Nichifor Crainic; 3. *spiritualismul*, prioritatea şi eternitatea valorilor spirituale asupra celor materiale, de unde şi ponderea factorului spiritual în construcţia şi conservarea conştiinţei naţionale; 4. *tradiţionalismul*, rolul modelator al tradiţiei, înţeleasă ca permanenţă istorică; 5. *autohtonismul*, conceput ca impuls configurator al locului, al genezei, ca luminiş ontologic în istorie; 6. *organicismul* care facilitează trecerea de la biologic la cultural, de la *demos* (popor) la *ethnos* (naţiune) prin crearea cercurilor identitare (de voinţă, destin, de factură psihică, de caracter); 6. *misticismul*, adoraţia fetişistă, supralicitarea propriului tău grup prin contopirea afectiv-iraţională în el.

Naţionalismul românesc din perioada interbelică se caracterizează printr-o paletă foarte vastă de curente, orientări şi momente. Unii reprezentanţi ai săi vin din naţionalismul politic şi cultural dinainte de primul război mondial cum ar fi A. I. Cuza; Nicolae Iorga; Octavian Goga; Dimitrie Gusti. Alţii se afirmă, făcând din naţionalism un crez de generaţie, un stindard al luptei pentru afirmarea lor în viaţa culturală şi politică a ţării. De altfel, în numeroase studii dedicate generaţiei şi misiunii unei generaţii, ei îşi afirmă principalele repere ale acţiunii: crearea unui stat nou, pe baze autohtone care să valorifice evoluţia organică a vieţii naţionale; critica statului liberal şi a partidelor politice, principalele responsabile de înstrăinarea şi decăderea spiritului naţional şi a vieţii economice; primatul spiritualului ca singură şansă de a valorifica potenţele creatoare din om, pe baza unei revoluţii spirituale şi creştine. Nae Ionescu este considerat îndeobşte liderul acestei generaţii, *guru*-l lor spiritual, dintre care unora le-a fost profesor (Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu). Dar indiferent de forţa de atracţie şi de influenţa exercitate de maestru asupra discipolilor, spiritul unei generaţii nu poate fi explicat fără persistenţa anumitor dominante spirituale ale unei epoci, culturi sau regim politic. Însuşi Nae Ionescu va fixa, printr-un gest energic, filiaţia noii generaţii din tradiţionalismul autohtonist şi organic al lui Iorga, aşa cum îl schiţase acesta la «Sămănătorul»: "Mişcarea aceasta însemnează o nouă formulă: şi anume formula generaţiei noastre. Nu am inventat-o noi (…) Cel dintâi care a intuit-o şi a formulat-o – noi nu suntem decât glosatori! – a fost Neculai Iorga. El ne-a definit generaţia, el ne-a precizat drumurile. De aceea, ori pe unde ne-am afla, alături de el sau … împotriva lui, noi, generaţia războiului, căreia îi cade în sarcină crearea noului stat românesc, suntem *promoţia istorică Neculai Iorga.*

Ce reprezentăm? Primatul spiritualului. Mai exact: depăşirea "economicului" prin "spiritual"[14].

După Nicolae Iorga perioada interbelică poate fi caracterizată prin confuzie în domeniul ideologic şi politic, confuzie apărută din "schimbarea totală... a tuturor raţiunilor cunoscute până acum". Se impuneau astfel înţelegerea şi explicarea unor "concepte fundamentale ale vieţii" care să asigure organizarea şi funcţionarea naţiunii române în noile condiţii geopolitice ale Europei.

Nicolae Iorga pornea de la trei întrebări privind existenţa statelor naţionale create după primul război mondial:

1. indivizii apaţinând unei naţiuni trebuiau oare să renunţe la valorile comunitare şi să adopte valorile altor naţiuni aflate în ofensivă, valori impuse printr-un imperialism economic?

2. era posibilă o nivelare supracomunitară, formarea unei singure naţiuni?

3. pentru existenţa omenirii era bine să se piardă valorile comunitare?

După Nicolae Iorga, trei erau pericolele majore care amenințau statele naționale reîntregite după primul război mondial:

1. conflicul dintre statele aflate în ofensivă economică (S.U.A., Anglia, Franța) şi statele totalitare (Italia, Germania, Japonia) care agitau spectrul revizionismului, alimentând cu suspiciune şi tensiuni noul cadru al relațiilor internaționale după pacea de la Versailles;

2. constituirea Internaționalei a treia prin care U.R.S.S. încerca să submineze ordinea socială din statele europene şi să instaleze guverne comuniste pe calea puciurilor şi a revoluției mondiale. Exportul de revoluție cuprindea o teză ideologică, extrem de primejdioasă, lansată de Lenin: dreptul popoarelor la autodeterminare, adică dreptul agenților bolşevici de a acționa nestingheriți pentru destrămarea, pe cale subversivă, a statelor recent unificate;

3. apariția teoriilor mondialiste care, sub pretextul respectării drepturilor omului, puneau în cauză suveranitatea statelor mici şi mijlocii, considerată că permite samavolnicia statului în raport cu supuşii săi. Ea trebuia înlocuită cu un ansamblu internațional de norme juridice care să reglementeze relațiile dintre organismele internaționale şi aceste state, permițând amestecul în treburile interne şi interzicând astfel dreptul statelor de a decide cu deplină putere suverană în problemele lor interne.

Un curent naționalist care pleacă de la Nicolae Iorga şi îşi găseşte în Nae Ionescu o susținere şi dezvoltare consecvente este organicismul. “Națiunea este o ființă naturală şi organică: tot ce se găseşte într-însa nu se desparte de dânsa, ci colaborează la viața ei. În națiune este mai interesantă organizația care funcționează cu mai multă putere. În împrejurări normale la dânsa se găseşte nația în rândul întâi[16]. În această privință, Nicolae Iorga se dovedeşte un demn urmaş al lui Mihail Kogălniceanu, de la care se şi revendică în mai multe rânduri ca de la “cea mai mare minte pe care a produs-o nația românească şi bunătatea lui Dumnezeu a făcut ca cea mai mare minte să fie unită cu cea mai caldă inimă"[17]. Pe urmele lui Kogălniceanu, care a fixat principiul naționalismului-democrat în întregime, Nicolae Iorga sublinia, în cea mai pură tradiție aristotelică: “În concepția noastră, toate clasele, toate elementele națiunii noastre le concepem ca un singur corp, având o singură viață din care porneşte viața tuturor organelor. N-am dat toată puterea mâinii drepte numai, crescându-i muşchii şi crezând că de aci va rezulta o nouă viață a corpului întreg, ci forțele organice primare, decisive ale organismului trebuie să fie întărite, şi atunci vor creşte şi muşchii mâinii drepte şi muşchii mâinii stângi. E deci cu totul altă concepție decât a celor care ar face fel de fel de masaje, începând chiar şi de la degetul mic, ca să ajungă le renovarea întregului organism”[18].

În opinia lui Nicolae Iorga, naționalismul şi democrația sunt de nedespărțit. Ca prim element explicativ al doctrinei naționaliste este starea de conştiință, “un naționalism instinctiv şi foarte democratic”. Naționalismul apare din democrație, din viața seculară a poporului: “acest naționalism forma fondul democratic însuşi care e esența dezvoltării politice şi sociale a acestui popor”[19]. Al doilea element al constituirii unei doctrine naționaliste româneşti este gradul ei de aderență la nevoile colective, la modul său istoric de a fi şi grefarea lui pe fondul instinctiv al naționalismului primar. În continuarea teoriei “formelor fără fond” a lui Maiorescu aplicată magistral de Eminescu la analiza proceselor de modernizare ale societății româneşti, Nicolae Iorga evidenția prioritatea fondului autohton în geneza naționalismului: “Nimic din împrumut n-are valoare decât atunci când se altoieşte pe fond propriu. Cu un altoi fără trunchi şi fără rădăcini se poate face o doctrină strălucitoare, dar care durează de astăzi pe mâine, şi niciodată această doctrină nu va da altceva decât un element veşted, în loc să dea toată dezvoltarea plantei sănătoase, capabilă de înflorire”[20]. În concepția lui Nicolae Iorga statul însuşi s-a creat prin fuziunea acelui naționalism instinctiv, primar, prezent la locuitorii celor două provincii româneşti şi voința puternică a celor dintâi domni, fondatori de dinastie, din Moldova şi Țara Românească. Pentru ca voința elitelor să fuzioneze cu voința poporului

trebuia neapărat un element esențial, acela de democrație, deoarece clasa țărănească, aceea "care a creat statul era, fără îndoială, liberă, deoarece cu oameni neliberi nu se întemeiază o țară, cu oameni neliberi nu se apără o țară şi cu oameni neliberi nu progresează o țară, iar dacă s-a putut întemeia cu clasele adânci ale poporului românesc o țară acum şase sute de ani, aceasta se datorează faptului că această clasă era liberă"[21]. În continuarea tezelor sale de la *Sămănătorul* şi a celor înscrise în programul Partidului Național-Democrat din 1910 Nicolae Iorga avea să enunțe un principiu al genezei națiunilor în sud-estul Europei care completează minunat procesl de formare a națiunilor în Europa occidentală: "Nu națiunea noastră a fost creată de stat ci statul nostru a fost creat de o națiune. … statul acesta este, nu creația unei clase, ci creația unui popor întreg, care n-avea deosebiri de clase"[22]. Fără simțul solidarității întregului popor, "nu poți întemeia – de distrus da, poți să distrugi dar nu poți întemeia nimic şi nici menține ceea ce abia solidaritatea națională în sufletele tuturor a putut întemeia şi a putut menține. (…) a fost un instinct naționalist şi democratic la înşişi începătorii întemeierii celor două domnii ale noastre (...) fiecare din aceste două țări avea conştiința că reprezintă, de fapt, acelaşi suflet şi serveşte țara cu aceleaşi mijloace luate din acelaşi fond adânc al națiunii"[23].

3. *Spiritualism şi ortodoxie în definirea naționalismului*

Profilul noii generații, afirmarea energică a misiunii sale istorice nu se puteau, fireşte, coagula fără o critică radicală (adeseori fără un iconoclasm violent) la adresa vechii generații care a făcut războiul şi a realizat reîntregirea neamului: "mulți dintre cei care au avut merite în războiul de întregire, în loc să fie îndrumătorii fireşti ai cauzei naționale, sunt astăzi trădătorii acestei cauze"[24], afirma Ernest Bernea în 1936. Acuzația este gravă şi ea viza faptul că idealul unității naționale nu se epuizează odată cu recuperarea teritoriilor istorice; dimpotrivă, ea trebuie cimentată printr-o unitate morală şi spirituală superioară. Or, cum clasa politică s-a compromis şi epuizat prin corupție, demagogie, căpătuială, mulțumire de sine este sarcina generației tinere să reia stindardul luptei şi să creeze "un om nou, o lume a sa proprie care va fi aceea a românismului de mâine (…).

Este pentru prima oară în istoria României moderne când o generație formează o unitate indestructibilă, ca slujitoare a unui singur crez, făclie a neamului nostru pentru multă vreme. Este pentru prima oară când sentimentul național nu este o chestiune personală care la nevoie poate fi folosit în interes obştesc, ci este temelia şi legătura unei ridicări colective, una şi puternică, sforțarea atotcuprinzătoare şi firească a vitalității acestui neam, încăput pe mâini care usucă şi omoară"[25].

Revoluția spirituală este văzută de Horia Stamate şi Mircea Eliade ca un colac de salvare şi a cărei structură constă în renaşterea religiozității autentice ca intimă şi firească actualizare a transcendentalului[26]. Se relevă aici o notă determinantă a naționalismului interbelic: rolul religiei ortodoxe, ca structură constitutivă a ființei noastre etnice. Ideea că suntem creştini prin naştere, că suntem singurul popor latin de religie ortodoxă a fost insistent vehiculată în epocă, tocmai pentru a evidenția una din sursele specificului național. Pentru suportul concret al comparației a fost invocat cazul Poloniei, singurul popor de origine slavă catolic.

Elementul fundamental pe care accentuează abordarea spiritualistă a națiunii, prezent atât la Nae Ionescu cât şi la N. Crainic aparține morfologiei culturilor şi anume organicismului. La ei organicismul devine autohtonism: "influențele dintre culturi sunt numai aparente şi că orice cultură nu împrumută alteia mai «înaintate» decât nume pentru realitățile proprii, originare, - sâmburele însuşi, elementul esențial şi caracteristic generator, fiind prin însăşi natura lui netransmisibil, netransformabil şi, deci, neasimilabil"[27]. Pe urmele lui O. Spengler pentru care culturile sunt monade închise, au un suflet specific, nu comunică între ele şi nu pot fi înțelese decât de cei care trăiesc în interiorul lor, fiecare cultură s-ar naşte, ar

creşte, s-ar maturiza şi ar muri aidoma oricărui organism din lumea vie. De aici se desprind mai multe consecinţe pentru abordarea spiritualistă a naţiunilor în epoca interbelică. În primul rând, critica formelor fără fond: "formele de viaţă spirituală nu se transmit şi nu se impun: ci ele se nasc, pur şi simplu. «Transmiterile» sunt întotdeauna o impunere de forme arbitrare sub care mocneşte realitatea (cazul protestantismului). Forme arbitrare, pe care de cele mai multe ori nu le înţelegem şi, deci, nu le asimilăm"[28]. După Nae Ionescu, eroarea culturii române moderne a fost convingerea că formele de cultură se pot transmite şi, deci, importa în alt mediu: "Toată falsitatea şi artificialitatea culturii româneşti, de aproape 100 de ani încoace, e rezultatul încercărilor făcute la noi de a se transpune – nici măcar de a se transplanta deci! – în realităţile moldovalahe anumite forme de viaţă apusene cari acolo se născuseră în adevăr în chip organic"[29]. Convingerea filosofului este că poporul român nu va ajunge la conştiinţa propriei sale identităţi şi nici la conştiinţa forţei sale de creaţie spirituală atâta vreme cât nu vom ajunge la concluzia că "în această ordine nu se poate construi decât pe baze autohtone şi orice import de idei – valabil, desigur, în cadrele stricte ale tehnicei – rămâne sterp şi duce la apariţiuni ridicule; rostul acestor idei importate neputând fi decât cel mult de «combustibil», în nici un caz de «sămânţă»".

Abordarea spirituală a naţiunii are în Nae Ionescu unul din pionierii ei indiscutabili. Ideea că formele de viaţă spirituală nu se transmit şi nu se impun, ci ele se nasc şi se dezvoltă, stă la baza autohtonismului său antiliberal: "Chiar dacă învăţătura lui Hristos *e una însăşi*, trăirea ei, şi înţelegerea ei, diferă în timp şi spaţiu. Cu alte cuvinte: viaţa religioasă a unui ins, participarea lui la Învăţătură, este condiţionată istoriceşte. De unde eu coincid cu necesitate că apartenenţa la o credinţă este un *fenomen natural.* Dumnezeu mi-a vorbit - desigur. Dar eu nu îl pot înţelege decât cu facultăţile mele de om, istoriceşte condiţionat[30]. Dacă nu trăieşti în condiţiile istorice în care a evoluat catolicismul, de pildă, dacă nu eşti produsul lor, nu vei ajunge niciodată să fii un catolic autentic, oricât ai declara şi ai dori acest lucru. Aceeaşi schemă epistemologică stă la baza conceperii şi definiţiei naţiunii. Pentru Nae Ionescu naţiunea este o formă spirituală ireductibilă, o "colectivitate supremă, absolută în istorie"[31]. Ea se caracterizează prin legi organice care "trebuie realizate în formă optimă căci nu se poate cădea la tranzacţie în realizarea lor"[32].

Dacă naţionalismul secolului al XIX-lea a fost un naţionalism inspirat de doctrina liberală, un naţionalism politic, prin urmare, axat pe ideea de cetăţean şi de drepturi ale omului, naţionalismul secolului XX se bazează pe ideea evoluţionistă şi are ca suport organic poporul. În concepţia lui Nae Ionescu "poporul este o realitate organică: trăieşte, creşte, moare. Poporul e ca şi un câine care ştie, vede, cunoaşte, dar n-are conştiinţă de sine" (…) Când un popor capătă conştiinţă de sine el încetează de a mai fi un popor şi devine naţiune, adică o realitate spirituală, conştiinţa de sine, necunoscută în trecut"[33]. O naţiune se manifestă după legi naturale a căror esenţă constă în îngemănarea dintre idealul uman şi legile divine. Aici apare o caracteristică esenţială a naţionalismului românesc: sinteza dintre comunitatea umană şi comuniunea religioasă: "fiecare din noi nu suntem *fiecare din noi*, ci aşa cum ne hotărăşte structura comunităţii de destin, naţia din care face parte. Cu alte cuvinte, nu există în chip normal în istorie feluri individuale, ci numai feluri naţionale de a trăi cuvântul lui Dumnezeu. De aceea, *comunitatea de iubire a bisericii se acoperă structural şi spaţial cu comunitatea de destin a naţiei"*[34]. Dar legea divină fiind absolută în perfecţiunea ei, trăirea ei în istorie, de către oameni, nu poate fi decât relativă, datorită căderii în păcatul originar. Această trăire a Cuvântului lui Dumnezeu se realizează în istorie prin naţiune, prin potenţarea existenţei în realităţi organice "care în absolut tind la identificarea naţiunii cu Dumnezeu, prin realizarea completă a legilor lor fireşti"[35]. Identificarea individului în absolut cu naţiunea sa se explică prin faptul că noi trăim cuvântul lui Dumnezeu în conformitate cu idealul şi cu trăsăturile vieţii naţionale: "eu sunt dator lui Dumnezeu numai în naţia mea. Ori, cum naţia este cel mai important cerc colectiv în care trăieşte omul în istorie, eu n-am decât un singur

tribut de plătit în viață, față de Dumnezeu: prin nație. Dacă Dumnezeu nu este numai Dumnezeul meu, dacă nu este un Dumnezeu singular, ci este şi al ungurilor, francezilor etc. atunci eu n-aş mai fi român şi n-aş mai putea plăti lui Dumnezeu tributul meu prin nația mea”[36].

În *Cuvântul introductiv* la lucrarea lui Herbert Spencer *Individul împotriva statului,* Nae Ionescu analizează relația dintre comunitate şi individ. Evul Mediu nu ar fi cunoscut problema individualismului. “Viața se scurgea în comunitate şi prin comunitate”[37]. Indivizii erau integrați în bresle şi corporații meşteşugăreşti, într-un “tot mai mare”, fără ca să fie uniformizați, tipizați prin aceasta. Nu exista conştiința individualității, lipsea interesul pentru personalitatea umană. “Nu lipsa individualităților – ci lipsa conştiinței individualității caracterizează deci veacul de mijloc”[38]. Legătura dintre om şi Dumnezeu este văzută de Nae Ionescu ca imprimând întrega viață spirituală a acestei perioade din istoria omenirii. “Între om şi Dumnezeu stă biserica”. Ne există mântuire fără biserică. Însemnătatea individului este redusă, comunitatea reprezentând adevărata autoritate.

Spre deosebire de Apus, Răsăritul ortodox a dat dovadă de o largă toleranță față de individ. Legătura dintre om şi Dumnezeu este de altă natură. Dacă la apuseni întâlnim conceptul de “imitatio Cristi”, la ortodocşi, printr-un continuu flux al harului transmis asupra lui, omul se îndumnezeieşte (Dumitru Stăniloaie). Dar tocmai legătura cu comunitatea, o comunitate de iubire, de jertfă față de aproape pentru Hristos, aduce harul asupra individului. Mistica ortodoxă este mai adâncă, legătura dintre om şi Dumnezeu fiind personalizată, dar fără a uita de comunitate. La ortodocşi întâlnim o altă concepție despre iubire.

În articolul *Biserica țăranilor* din 8 noiembrie 1926, Nae Ionescu evidențiază relația dintre creştinism (ortodoxie) şi națiune (naționalism). “Creştinismul face parte integrantă din ființa noastră națională”. El aminteşte că la români creştinismul nu a fost adoptat ca o religie de stat sau prin “activitatea precisă a unei ierarhii bisericeşti constituite”, ci a fost congenital etnogenezei. Aceasta ar explica de ce pentru țăranii români ortodoxia reprezintă o cosmologie în care elementele dogmatice se împletesc cu tradiția populară şi sunt întâlnite în folclorul românesc.

Învățătura lui Hristos nu mai este o simplă învățătură, ci “învățătură rodită” în sufletul poporului nostru. Ea nu poate fi schimbată, aşa cum vor unii reformatori, ci doar urmărind legea de evoluție a acestei învățături în psihologia neamului. Această lege este dată de “o istorie a lui, cu diversele momente care se înscriu pe o curbă. Curba aceasta e însăşi legea de desfăşurare a posibilităților cuprinse în învățătură”[39]. Iar predania (tradiția) reprezintă înscrierea acestor momente în conştientul indivizilor (comunității).

Învățătura lui Hristos nu mai reprezintă doar interpretările actuale ale Evangheliei, ci ceea ce a interpretat Biserica şi sinoadele ecumenice de-a lungul timpului, “cu alte cuvinte: Evanghelia trăită şi crescută normal în comunitatea de iubire a Bisericii”[40].

Garanția că învățătura religioasă nu este greşită sau “fals formulată” şi că această învățătură nu este crescută strâmb o reprezintă “adevărurile religiei creştine ortodoxe care nu sunt adevăruri individuale” ci aparțin comunității de iubire reprezentată prin Biserică. Pe lângă comunitatea de iubire şi sinod, ortodoxia prezintă şi “garanția creşterii învățăturii, sau formulării acestei creşteri” aflată în “organicitatea ei – adică în concordanța ei cu tradiția”.

La sfârşitul anului 1930, Nae Ionescu redactează câteva articole sub titlul de “A fi «bun român»” în care defineşte românismul în relație osmotică cu ortodoxismul şi arată incompatibilitatea acestuia cu alte religii. Noi suntem “ortodocşi pentru că suntem români, şi suntem români pentru că suntem ortodocşi”[41].

Astfel, românismul şi catolicismul sunt incompatibile deoarece “adevărul învățăturii lui Christos unul e pentru ortodocşi, altul pentru catolici şi, în sfârşit, altul pentru protestanți”, trăirea învățăturii lui Hristos diferind în timp şi spațiu.

“A fi român, însemnează o stare naturală, o formulă de echilibru a existenţei din care decurg, prin însăşi desfăşurarea vieţii, anumite forme. Voinţa noastră nu are nimic de zis în această desfăşurare; pentru că noi nu ne putem depăşi în chip normal pe noi înşine decât încetând de a mai fi noi înşine”[42].

Naţiunea are legile ei fireşti care trebuie să se realizeze în “formă optimă”. “Această realizare a lor în formă optimă se cheamă ideal”. Se ajunge astfel iarăşi la problema elitei organice, care trebuie să adopte legi concordante cu fondul sufletesc al românilor, care să nu blocheze formele de manifestare a naţiunii. Nae Ionescu spune că “nu se poate cădea la tranzacţie în realizarea lor”. Naţiunea este ireductibilă. Ea reprezintă pentru individ un absolut, trebuind să aibă un caracter “ofensiv şi imperialist”.

“Orice formulă de viaţă culturală, politică etc. se naşte în chip organic într-un anumit loc, dar ea tinde în chip firesc să ia în stăpânire locuri şi naţii care nu-i sunt proprii”[43]. Naţionalismul secolului al XX-lea trebuie să fie organic, plecând de la popor “să treacă la naţiune pentru a ajunge la Dumnezeu”.

La baza naţionalismului trebuie să stea cuvântul lui Dumnezeu, fiecare popor înţelegându-l într-un fel deosebit. Astfel, naţiunea reprezintă “cel mai important cerc colectiv în care trăieşte omul în istorie”, individul fiind integrat în el. Deasupra naţiunii nu poate exista o altă formă de organizare, individul fiind răspunzător lui Dumnezeu prin ceea ce realizează pentru naţia sa. La baza acestei teorii stă dogma creştin ortodoxă conform căreia individul după moarte este judecat individual şi colectiv (împreună cu neamul său la judecata neamurilor).

Tot din perspectiva antropologiei creştin-ortodoxe, însă mai mult dogmatică decât ideologică, îşi edifică părintele profesor Dumitru Stăniloaie concepţia sa despre naţiune şi naţionalism. Pentru marele gânditor al lumii ortodoxe, între general şi particular, între uman şi naţional există o legătură organică indestructibilă. Umanul nu poate fiinţa şi nu se poate manifesta decât într-o formă naţională: “Calitatea naţională nu este un accident adus umanului pur. Calitatea naţională este însuşi umanul într-o anumită formă a lui. Precum orice element material are în mod necesar o anumită formă, aşa şi umanul se prezintă cu necesitate într-o anumită formă determinată dinăuntru şi deci intrinsecă lui. Un uman pur, nedeterminat de o anumită formă, nu se poate închipui. Chiar infirmitatea e o formă”[44].

Pentru gânditorul creştin naţiunea este forma de existenţă la care ajunge un popor descoperindu-şi chipul etern existent în Dumnezeu. Fiecare naţiune are la bază un model dumnezeiesc etern pe care încearcă să-l atingă. Ideea că naţiunea este “descoperirea în timp a chipurilor care există etern în Dumnezeu” se bazează pe eul uman arhetipal, pe forma umană eternă care preexistă în Dumnezeu. Procesele de socializare nu pot decât să releve istoricitatea, localizarea în timp şi spaţiu a acestui Eu uman profund. Legile eredităţii şi influenţa mediului contribuie la ipostazierea specifică a acestui eu în imanenţă: “Ipostazul fiecărui om vine de la Dumnezeu, dar vine străbătând prin mediul unui trecut acumulat în părinţii pământeşti, şi acest drum se integrează în actul constituirii sale după imaginea ce-o are în ceruri”[45].

Dar în istorie important nu este omul abstract ci modul lui de a deveni concret, adică de a intra în relaţii determinate cu semenii săi. Naţiunea ia naştere din comuniunea iubirii dintre persoane: “Creştinismul se adresează persoanei. El nu se adresează naţiunii, pentru că există o conştiinţă ipostatică de sine stătătoare, a naţiunii”[46].

Însă persoana nu poate fiinţa singură pe lume. Ea realizează sensul existenţei sale umane numai în relaţia triadică: eu-tu-ceilalţi. Prin relaţia cu celelalte persoane se relevă comunitatea, adică esenţa naturii sale, ceea ce este ea. Dar a fi în comuniune relevă modelul perfect al comuniunii: acela de fiinţă tripersonală a lui Dumnezeu. Dumnezeu însuşi este persoana perfectă care nu poate fi gândită fără o altă persoană. Dacă actul întemeietor al comuniunii este exprimarea iubirii faţă de semen, valoare primordială în creştinism, în viaţa

cotidiană ea se relevă prin cuvânt şi faptă, ceea ce face ca actul de coeziune care constituie comunitatea umană creştină să conţină determinaţiile istorice care vor circumscrie începutul formării şi organizării vieţii naţionale.

O altă faţetă a relaţiei dintre religie şi naţiune este legătura dintre ortodoxie şi latinitate. În articolul "Ortodoxie şi naţiune", Dumitru Stăniloaie explică deosebirea dintre creştinismul răsăritean (ortodox) şi cel apusean (catolic), în legătură cu perceperea sentimentului naţional prin intermediul harului.

Pentru fiecare persoană viaţa spirituală se manifestă într-un mod particular. Natura umană nu poate trăi o viaţă adevărată decât prin participarea la viaţa spirituală. Îndumnezeirea omului ţine de natura umană, de participarea lui la viaţa dumnezeiască. În ortodoxie nu se face o distincţie între natural şi supranatural, "ci între viaţă fără Dumnezeu şi în Dumnezeu".

Aici apar diferenţe între teologia catolică şi cea ortodoxă. Pentru catolici, "viaţa «supranaturală» a harului nu e nici omenească, nici dumnezeiască, ci ceva foarte bizar, în concepţia ortodoxă ea e şi profund umană şi dumnezeiască, e o viaţă teandrică, de om îndumnezeit"[47].

La catolici întâlnim conceptul de "imitatio Cristi", imitarea lui Hristos în participarea la viaţa socială a fiecărei persoane, la ortodocşi conceptul de "îndumnezeire" a omului. Există astfel o legătură tainică între om şi natură, în natură simţindu-se prezenţa lui Dumnezeu (există numeroase ritualuri pentru sfinţirea naturii). "Ideea fundamentală a întregii ascetici şi mistici greco-răsăritene e îndumnezeirea"[48].

Harul dumnezeiesc se modelează după caracteristicile şi aptitudinile umane, omul devenind purtător de har prin libertatea sa de alegere. Caracteristicile, aptitudinile, însuşirile predominante unei comunităţi, "ispitele" naţionalizate reprezintă calitatea naţională a unui popor. Aceasta "nu e altceva decât o formă generală a sufletului, nu se dizolvă în har ci harul se lasă turnat în tiparul sufletului naţional, sublimând această calitate a sufletului"[49].

Manifestările naţiunii (organizatorice, filosofice, lirice, artistice) stau sub influenţa harului. "Harul se manifestă înnobilând şi înfrumuseţând, sublimând aptitudinile şi conţinuturile de viaţă ale fiecărei naţiuni". Istoria, geografia, tradiţia influenţează viaţa indivizilor şi a naţiunilor, fiecare popor trăind astfel într-un mod diferit creştinismul.

Ecumenicitatea ortodoxă în sens de armonie, o întâlnim "în varietatea de efecte ce rezultă din căderea aceleiaşi lumini pe spaţii istorice şi sufleteşti pline de alte motive, de alte conţinuturi, de alte probleme impuse de geografie, de moştenirea trecutului".

În articolul "Creştinism şi naţiune – Raportul lor în catolicism", Dumitru Stăniloaie analizează textele unor teologi catolici privitoare la raportul dintre creştinism şi naţiune, subliniind faptul că pentru teologia catolică naţiunile reprezintă "pomii pădureţi", iar viaţa creştină este "altoiul nobil" (W. Moock). Creştinismul realizează trecerea "din starea de sălbăticie a naţionalităţii naturale în starea nobilă a seminţiei celei una, întemeiată de Dumnezeu".

Spiritul este cel care ar provoca deosebirile biologice, creştinismul trebuind să realizeze o uniformizare a indivizilor şi naţiunilor, în cursul veacurilor trebuind să ajungă la o "unitate biologică". Cultura trebuie să elimine deosebirile dintre naţiuni, impunându-se astfel o cultură spirituală comună: catolicismul. "O cultură spirituală comună poate suprima deosebirile între naţiuni, contopindu-le într-una singură"[50].

Dumitru Stăniloaie afirmă că harul poate "înălţa şi purifica spiritul popoarelor" şi le poate înfrăţi, dar nu anula. Influenţa harului asupra spiritului etnic are anumite limite, iar trecutul naţional nu poate fi şters din viaţa indivizilor.

Acea cultură unică de care vorbeşte W. Moock, ar fi, după D. Stăniloaie, "ceva foarte superficial". Autoritatea centrală care s-ar institui ar controla toate manifestările de viaţă a comunităţilor şi ar impune un fel unic de vieţuire necaracteristic acestora. Ar rezulta astfel "o viaţă hibridă, falsă, convenţională, de marionete".

Specificul național nu prezintă în el însuşi nimic rău. Tot ceea ce este rău, pervertit într-o națiune, ține de natura omului şi nu a caracterului național. “Dacă ar fi ceva păcătos în însuşi specificul național, atunci nu s-ar mai putea face deosebire între buni şi răi în cadrul unei națiuni, căci toți ar fi răi”[51]. Dacă există ceva rău la o națiune atunci trebuie îndreptată natura omenească şi nu anulate calitățile naționale.

Orice persoană aparține unei națiuni, vorbeşte o limbă. Nu există un om “anațional”. Înțelegerea față de celelalte neamuri vine din starea națională în care individul se află, din sentimentele specifice ale acelei comunități.

Era normal ca D. Stăniloaie să reacționaze la scrierea lui C. Rădulescu-Motru: *Românismul, catehismul unei noi spiritualități,* apărută în 1936. În octombrie 1936 şi mai 1937, D. Stăniloaie va publica în revista *Telegraful Român* din Sibiu două articole sub titlul “Ortodoxie şi românism”.

C. Rădulescu-Motru considera că ortodoxia şi românismul (naționalismul) sunt incompatibile, ele neputând să se determine reciproc. Ortodoxia nu mai putea influența calea spre progres social, fiind conservatoare, pe când românismul trebuia să modernizeze, să țină pasul cu înfăptuirile vremii (aşa cum ne asigură Ioan Petru Culianu această teorie nu este nouă, având ca precedent în Rusia pe Piotr Ceadaev care “într-o «Scrisoare filosofică» publicată în 1836, avu geniala intuiție că ortodoxia rusă era principalul factor de stagnare economică, socială şi politică a țării”[52]. Românismul, în concepția lui C. Rădulescu-Motru, trebuia să reformeze naționalismul şi să “pună în acord cerințele vremii româneşti cu noua spiritualitate europeană”. D. Stăniloaie observă că teoria lui C. Rădulescu-Motru este pur materialistă, considerând că “românismul e numai grijă pentru mâncare şi deloc aspirație spre desăvârşire morală”[53].

Între ortodoxie şi suflet etnic există o legătură organică, ideile religioase devenind “spirit din spiritul” poporului. “Ele nu pot fi scoase din viața lui, fără ca să urmeze haosul spiritual”. Ele realizează pentru fiecare popor o sinteză spirituală specifică.

În această polemică va intra şi Nichifor Crainic prin două articole: *Mistificarea Românismului* şi *Spiritualitate şi românism.* Metoda folosită de C. Rădulescu-Motru de a schimba sensul termenilor (ex. “spiritualitate” este catalogată de Nichifor Crainic ca “mistificare” şi fiind de inspirație francmasonică).

Nichifor Crainic (Ion Dobre), director al revistei *Gândirea*, a desfăşurat o vastă activitate ca poet, filosof, teolog, estetician şi om politic. Tradiționalismul său este de factură creştin-ortodoxă, punând în valoare fondul sufletesc “nelatin” (tracic). Pe plan politic militează pentru un sistem etnocratic corporatist.

Nichifor Crainic dezvoltă o teorie a elitei comunitare personificată în erou, în geniu şi în sfânt. Aceştia se plasează deasupra “omului mijlociu”, fiind factori ai progresului prin puterea lor de sacrificiu. Sacrificiul personal pentru comunitate reprezintă baza progresului.

Progresul social vine prin erou, prin omul de geniu şi prin sfânt. Eroul creează evenimentele (prin voință comunitară transferată la nivel individual). Geniul creează epocile spirituale; reprezintă “mărimea maximală a vieții naturale”[54] (prin vizionarism). Sfântul creează o nouă ordine morală; reprezintă “mărimea maximală a vieții sprituale” (prin asceză). Trăsăturile comune ale geniului, eroului şi sfântului sunt: “plusul de viață” dăruit omenirii şi lipsa interesului personal, sacrificiul pentru comunitate.

Nichifor Crainic face apologia eroismului, a omului eroic văzut ca “personificarea unei puteri, pe care noi n-o avem, dar o dorim, rânduit în slujba unui scop nobil, pe care îl vrem, dar el îl atinge…”[55].

Eroul aparține comunității. El duce la îndeplinire aspirațiile unei populații, reprezentând biruința binelui în fața răului (răul este văzut în asupritorii comunității). Eroul “apare, pe de o parte, în comunitate de iubire cu neamul său, iar pe de alta, în vrăjmăşie cu soarta”[56].

Eroul supracomunitar este aventurierul, opus tipului comunitar prin faptul că energia lui nu provine de la comunitate, nu este legat de comunitatea de iubire cu neamul său. Eroismul, în concepția lui Nichifor Crainic, nu poate veni decât din credință, iar credința este transmisă individului de către comunitate.

Aspirațiile unui neam se pot realiza prin demofilie. Demofilia reprezintă identificarea sentimentelor personale cu cele ale poporului, suferința pentru el şi împreună cu el: "… suferința din inima mulțimii năvăleşte în inima ta şi-i pricinuieşte durerea care unifică şi înfrățeşte"[57]

Nichifor Crainic distinge între demos (popor), văzut ca "ceva nedefinit, fără identitate istorică, fără omogenitate de sânge, fără unitate spirituală de credință şi fără voință proprie"[58], şi etnos (neam, națiune), văzut(ă) ca având identitate istorică, organizare biologică şi psihologică, cu voință şi putere proprie. Națiunea este văzută ca "permanența istorică prelungită în voința conştientă de a dura şi de a crea"[59]. Naționalismul nu recunoaşte clasele sociale. Clasele sociale, după părerea lui Nichifor Crainic, sunt o creație a francmasoneriei pentru a dezbina națiunile şi a le putea subjuga: "Naționalismul adevărat nu recunoaşte nici clasele sociale, care împart în tabere duşmane familia națională, nici sciziuni de mentalități. Naționalismul reprezintă formula integrală a solidarității spirituale în care trăieşte încă țăranul român"[60].

Naționalismul este văzut ca îmbinare a trăsăturilor etnice şi a credinței ortodoxe. Grecocatolicismul, prin faptul că şi-a păstrat forma de manifestare a cultului ortodox, trebuie recâştigat la Biserica Ortodoxă astfel încât să se realizeze unitatea etnică a românilor. Statul este energia organizată a națiunii, voința ei de a fi stăpână pe pământul propriu care are pentru ea "prestigiul sacru de patrie". Autohtonism înseamnă, printre altele, *pământ propriu; cetate proprie; sta propriu; patrie proprie; neam propriu* şi "tot ce răsfrânge lumina geniului său particular"

Creştinismul fiind religia dominantă a neamului românesc rezultă că statul trebuie să-şi însuşească mentalitatea creştină: "… mentalitatea creştină transpusă în acțiune politică înseamnă: Legea lui Hristos, legea statului!"[61].

În anul 1937 Nichifor Crainic publică Programul Statului Etnocratic. Pe fondul declinului democrației şi al succesului înregistrat de către fascismul italian, Nichifor Crainic regândea organizarea politică a statului, pornind de la ethnos ("ceva definit, cu identitate istorică, cu omogenitate biologică şi psihologică, cu unitate spirituală, cu voință şi putere proprie")[62] şi nu de la demos (popor).

Etnocrația era văzută ca fiind voința politică a națiunii române de a se autoguverna. Prin faptul că minoritarii aveau o pondere însemnată în administrația țării se cerea o nouă organizare a statului pe criterii etnice. Datorită tradiției şi istoriei noastre, statul nu poate fi decât teocratic (etnocratic). Statul democratic era respins deoarece îşi dovedise neputința în fața problemelor vremii şi permisese pătrunderea în aparatul administrativ a elementelor străine. "Nu urâm democrația pentru democrație, ci pentru că ea a falsificat conştiința de stăpân a nației noastre"[63]. Democrația nu făcea decât să producă o înstrăinare a statului față de neamul românesc. Respingând împărțirea pe clase sociale care fărâmițau corpul social, Nichifor Crainic se pronunță atât împotriva socialismului cât şi a țărănismului. Regenerarea statului nu se putea realiza decât printr-un sistem autoritar în care să prevaleze "Legea lui Hristos". Scopul etnocrației corporative era: "Reînchegarea majorității autohtone într-un bloc solidar, prin care să se asigure primatul etnic în viața publică"[64]. Statul etnocratic trebuia să se bazeze pe profesiuni văzute ca funcțiuni creatoare, "modalități practice şi concrete ale vieții colective"[65]. Corporatismul etnocratic se deosebea de cel al lui Mihail Manoilescu, acesta din urmă trebuind rectificat după proporția numerică.

"*Principiile statului etnocratic, propus de Nichifor Crainic erau:*

Legea lui Hristos, legea statului.

Statul – suprem gospodar al națiunii.
Naționalizarea bogățiilor naturale.
Proprietate individuală pentru orice muncitor român.
Nu clasele, ci profesiunile sunt funcțiunile organice ale națiunii.
Proporționalitate numerică în toate profesiunile.
Înlăturarea samsarului dintre producător şi consumator.
Distrugerea parazitismului iudaic"[66].

O motivare a vectorului religios în definiția naționalismului interbelic de esență spirituală este oferit de scriitorul Victor Papilian, plecând de la noile deziderate ale unității naționale. Statul liberal din România interbelică, modelat după principiul modern al laicității, al separării Bisericii de Stat, nu putea realiza comandamentul coeziunii sufleteşti, al cimentării unității naționale. Acest rol va reveni religiei ortodoxe pentru care unirea cu "frații lor de aceeaşi credință" însemna "solidaritate sufletească pe temeiul tradiției creştine şi naționale"[67].

Criticul şi istoricul literar Dumitru Micu observă cu subtilitate în lucrarea sa monumentală: «*Gândirea» şi gândirismul* o dublă inconsecvență în ideologia lui N. Crainic, localizată în jurul anilor 1930. Până la această dată, Crainic apără în mod consecvent superioritatea Bizanțului, ca sursă a spiritualității răsăritene, asupra Romei catolice. După 1930, odată cu creşterea puterii lui Mussolini în Europa, Crainic va exalta Roma imperială, spiritualitatea ei fiind văzută în strânsă legătură cu ideea de latinitate şi romanitate ca şi cu realizările regimului corporatist în economie. De asemenea, (…) "în perioada de elaborare a ideologiei gândiriste, Crainic şi camarazii de condei pedalează pe ideea de «spiritual», obiectând naționalismului profesat de Iorga ca şi aceluia al unui Charles Maurras sau Charles Benoist de a voi «un spiritual subordonat etnicului şi politicului» şi militând pentru un tradiționalism înțeles ca o «integrare subordonată spiritului, după principiul Evangheliei: cine se smereşte se va înălța»[68], pentru ca, în perioada următoare, *de aplicare* a doctrinei, să vorbească tot mai insistent de etnic, de «spiritul autohton», de naționalitate, de «românism», să acorde «rasei» mai multă atenție decât «religiunii». Înainte de 1930, gândirismul e mai presus de toate, dacă nu exclusiv, *ortodoxism*; după el, devine în mai mare măsură *autohtonism, etnicism.* În primul deceniu de existență lozinca nr. 1 a *Gândirii* a fost: *ortodoxie*!; în cel de al doilea: *etnocrație*!"[69].

La rândul său, sociologul Traian Brăileanu a adus contribuții notabile la teoria națiunii. Statul național este considerat de el ca cea mai largă comunitate care poate alcătui o unitate perfectă. Această comunitate umană (statul național) înglobează funcțiuni multiple, reprezentând "o unitate şi biologică şi morală şi religioasă şi estetică şi politică şi economică, unitate care se manifestă, adică poate fi constatată prin tipul unitar de rasă, prin unitatea graiului, a moravurilor, credințelor, a solidarității servind apărarea teritoriului , a patriei împotriva vecinilor şi prin autarhie economică"[70].

Acesta este statul perfect, statul național spre care tinde orice comunitate etnică. Statul național se formează prin cooperarea celor şase puteri sociale: biologică, morală, religioasă, estetică, economică şi politică.

Aceste puteri sociale pot deveni prin raționalizare forme pure (luate separat). Dar acestea nu vor avea nici o semnificație fără raportarea la o comunitate. Depăşind comunitatea ele devin internaționale (universaliste), intrând în conflict cu puterile sociale ale altor comunități (ex.: societăți transnaționale, state imperialiste, imperialism economic).

Națiunea nu trebuie văzută ca un produs rațional sau natural, ci istoric, "o unitate socială născută din ordonarea şi ierarhizarea puterilor sociale în temeiul primatului ordinei morale"[71]. Națiunea se formează prin "desăvârşirea comunității biologice pe plan spiritual". În virtutea unor "principii spirituale" ea raționalizează funcțiunile (puterile) sociale, dar depăşind cadrele comunitare prin raționalizare se ajunge la "forme universaliste".

“Termenul de cosmopolitism cuprinde toate aceste năzuințe imperialiste și universaliste. Dar toate aceste tendințe, în orice domenii ar fi, trebuie să pornească de undeva, dintr-un centru și să se răspândească apoi asupra unei sfere mai largi. Trebuie să fie un purtător al acestor năzuințe, o comunitate care să încerce a cuprinde (a îngloba) restul omenirii într-o organizație unitară. Ceea ce ar însemna că ea ar trebui să distrugă celelalte comunități, să le atomizeze, iar, în urmă, să le asimileze, să le devoreze”[72].

Pentru a ajunge la o unitate globală ar trebui distruse toate puterile sociale ale comunităților cuprinse (s-ar ajunge la un tip biologic comun, rezultat prin amestecul sângelui, o ideologie comună, o limbă comună etc.).

Națiunea perfectă (tipul ideal) este văzută în acea comunitate “care își poate păstra autonomia și independența față de alte comunități din toate punctele de vedere: biologic, moral, religios, politic, estetic, economic”[73]. Dacă națiunea este învinsă într-un domeniu ea va căuta să-și perfecționeze celelalte puteri sociale astfel încât să-și recapete superioritatea. O națiune care-și pierde toate puterile sociale este sortită pieirii. Națiunea ideală era văzută ca națiunea independentă în raport cu alte națiuni: “Perfectă este pentru noi comunitatea care, atacată fiind de altă comunitate, în orice domeniu și cu orice mijloace ar fi, își dovedește superioritatea, adică rezistă și își păstrează independența, autonomia”[74].

Consolidarea națiunii se face prin solidaritatea internă și prin egala dezvoltare a puterilor sociale astfel încât să reziste oricăror presiuni externe. Națiunea trebuie să se mobilizeze atunci când este obligată să cedeze într-un anumit domeniu astfel încât echilibrul să fie restabilit. Toate puterile sociale au o egală importanță, fiind greșit a urmări dezvoltarea într-un domeniu în detrimentul celorlalte. Predominarea unei puteri sociale asupra alteia duce la dezechilibru și la amplificarea luptelor în interiorul comunității. Impunerea nu se poate realiza decât prin dictatura sau tirania unei puteri sociale asupra celorlalte.

“A proclama primatul politicului când o națiune e amenințată de altă națiune în domeniul religios, înseamnă a comite o eroare. Ca să reziste atacului pe această linie națiunea trebuie să-și organizeze biserica, să adâncească credința propovăduită de biserica națională. Tot astfel în domeniul economic, o națiune amenințată cu cotropire și subjugare economică trebuie să-și concentreze și să mobilizeze pe toți membrii națiunii pentru războiul economic”[75].

Traian Brăileanu remarca faptul că cosmopolitism nu înseamnă toleranța. Atunci când o comunitate încearcă să se impună ea destramă puterile sociale ale comunității în ofensivă. Propovăduitorii cosmpolitismului nu sunt decât agenții unei puteri raționalizate care, depășind cadrele comunității în care s-au format, se află în ofensivă. Ei sunt agenți distructivi, specialiști “deformați sufletește”, având scopuri clare de îndeplinit: obținerea supremației în domeniul în care acționează. Astfel ne putem explica izbucnirea conflictelor intracomunitare prin lupta “specialiștilor” pentru accesul la resurse. Pacificarea comunitară nu se poate realiza decât prin recunoașterea primatului ordinei morale.

În studiul *Omul românesc* realizat în 1937, pentru sociologul Mircea Vulcănescu neamul este văzut ca “o realitate care stă la încheierea metafizicii cu istoria, o unitate de soartă, de destin în timp”[76]. Limba, tradiția, cultura, obiceiurile reprezintă moduri de recunoaștere, de manifestare a persoanelor aparținând unei anumite naționalități.

Neamul românesc ține de o componentă materială (teritoriu determinat) și una spirituală (unitatea cugetului românesc). Fiecare individ este unic și fiecare generație contribuie la împlinirea destinului național. Neamul reprezintă o realitate complexă, deschisă și în devenire. Sufletul neamului s-a format, s-a cristalizat în timp, asupra acestuia acționând o multitudine de factori ținând de structura etnică proprie sau dobândiți de-a lungul istoriei de la populațiile cu care a venit în contact. Acești factori sunt denumiți de către M. Vulcănescu “ispite”. Ispitele nu sunt “existențe depline” ci se manifestă “ca veleități”, “ca tendințe” de autodepășire.

Starea sufletească (psihologică) a fiecărui popor este influențată de astfel de ispite. Pentru poporul român, cele mai importante dintre acestea ar fi:

"Ispita autohtonă: Aron Pumnul, Pârvan, Blaga: Revolta fondului nostru nelatin. Iorga. Crainic. Botta (scepticism, măsură, încăpățânare, răbdare).

Ispita romană: juridicitate, consecvență, caracter, iezuitism: Blajul (Maniu). Munții. Latiniştii.

Ispita bizantină: (Iorga, Haşdeu, Eliade). Politică, strălucire, fast, sforărie, jafuri, lărgime, toleranță.

Ispita slavă: (Stere – *Viața Românească*). Religiozitate, lăsare în voie, moliciune, exaltare, mlădiere, delicatețe.

Ispita franceză: 48-iştii. Exprimare. Scoatere din sine ca trecere de mod (imitație).

Ispita germană: junimiştii, Eminescu. Metafizică. Reîntoarcerea spre sine (aspect curios al influenței germane). Nu dislocare, ci colocare. (...)

Ispita balcanică (greco-bulgară): formă nouă a ispitei bizantine trivializate. (...)

Grupurile (restul): ispita orientală (contemplație, neruşinare, pasivitate, echilibru, scepticism).

Ispita occidentală (a oraşului): (activitate, organizare, mistică socială etc.)

Ispita Nordului (a muntelui).

Ispita Sudului (a şesului, a apei, a câmpului şi a Dunării).

Românii reprezentativi: sintetici"[77].

Românismul sau "românicitatea", pentru M. Vulcănescu, reprezintă o "caracteristică spirituală imuabilă", care nu poate fi alterată.

Pentru a putea crea o cultură românească, România avea nevoie de o conducere, de "un stat care să ia în mână întărirea conştientă a valorilor constitutive proprii". Națiunea avea nevoie de conducători cu adevărat reprezentativi, de o elită organică în stare să creeze cadrul necesar manifestării ei.

Două chemări vin din profunzimea sufletului trac: una a pământului, reprezentând legătura țăranului cu solul, şi alta a codrului, a haiduciei, a singurătății.

M. Vulcănescu reia teza lui Eminescu, cu cele două tipuri reprezentative de români:

- cel păstoresc, al omului de munte, nealterat, capabil de aventură, de jertfă, de ordine;
- cel de baltă, înstrăinat.

NOTE

[1] Burdeau, Georges, *Traité de science politique*, Tome III, vol. 1, Paris, Librairie générale du droit et de jurisprudence, 1982. p. 141.

[2] *Ibidem*. p. 142.

[3] *Ibidem.*

[4] Petcu, Dionisie, "*Naționalismul extremei drepte româneşti din perioada interbelică*". În: *Ideea care ucide*, Bucureşti, Editura "Noua Alternativă", 1994. p. 62.

[5] I. G. Duca, "*Doctrina liberală*". În: *Doctrinele partidelor politice*, Bucureşti, Editura Cultura Națională, 1925. p. 106.

[6] Renan, Joseph-Ernest, *Qu-est ce que la nation*? Conferință ținută la Sorbona la 11 martie 1883.

[7] Iorga, Nicolae, "*Doctrina naționalistă*". În: *Doctrinele partidelor politice*, Bucureşti, Editura Cultura națională, 1925. p. 31.

[8] Nichifor, Crainic, "*Spiritul autohton".* În: *Ortodoxie şi etnocrație, op. cit.*. p. 154.

[9] Blaga, Lucian, "*Revolta fondului nostru relativ".* În: *Gândirea I*, nr. 10 din 15 septembrie 1921. p. 181.

[10] *Ibidem.* p. 182.

[11] Pârvan, Vasile, *Datoria vieții noastre.*(Lecție inaugurală a Universității din Cluj, 2 noiembire 1919), Bucureşti, Editura Majadahonda, 1997. p. 20.
[12] *Ibidem.* pp. 19-20.
[13] Pârvan, Vasile, *Datoria vieții noastre.*(Lecție inaugurală a Universității din Cluj, 2 noiembrie 1919), Bucureşti, Editura Majadahonda, 1997. p. 19.
[15] Ionescu, Nae, "*De la «Semănătorul» la noul stat românesc".* În: *Cuvântul* anul VI, nr. 1907 din 13 august 1930.
[16] Iorga, Nicolae, "*Doctrina naționalistă"* (10 decembrie 1922). În: *Doctrinele partidelor politice,* Bucureşti, Editura Garamond, f.a.
[17] *Ibidem.*pp. 48-49.
[18] *Ibidem*. p. 55.
[19] *Ibidem.* p. 42.
[20] *Ibidem.*
[21] *Ibidem.* p. 43.
[22] *Ibidem.* p. 42-43.
[23] Bernea, Ernest, "*Cei de ieri şi cei de azi".* În: *Tineretul şi politica*, Bucureşti, Editura Rânduiala, 1936. p. 9.
[24] *Ibidem.*
[25] *Ibidem.* p. 9-10.
[26] Eliade, Mircea, "*O generație".* În: *Cuvântul studențesc*, anul IV, nr. 2 din 4 decembrie 1927.
[27] Ionescu, Nae, "*La închiderea unei discuții – Între catolicism şi ortodoxie"*, 17 noiembrie 1930. În: *Roza vânturilor*, Bucureşti, Editura Națională, 1933 (reeditată 1990). p. 212.
[28] *Ibidem.*
[29] *Ibidem.*
[30] Ionescu, Nae, "*La închiderea unei discuții – Între catolicism şi ortodoxie"*, 17 noiembrie 1930. În: *Roza vânturilor*, Bucureşti, Editura Națională, 1933 (reeditată 1990). pp. 212-213.
[31] Ionescu, Nae, "*Fenomenul legionar"*, Conferința a IV-a. În: *Istoria mişcării legionare,* Bucureşti, Editura Roza vânturilor, 1993. p. 361.
[32] *Ibidem.* p. 359.
[33] *Ibidem.*
[34] Ionescu, Nae, "*Naționalism şi ortodoxie".* În: Predania, anul I, nr. 8-9 din 1-15 iunie 1937.
[35] *Ibidem.* p. 361.
[36] *Ibidem.*
[37] Ionescu, Nae, *Cuvânt introductiv* la: Spencer, Herbert, *Individul împotriva statului,* Iaşi, Editura Timpul, 1996. p. 6.
[38] *Ibidem.*
[39] ...
[40] ...
[41] Ionescu, Nae, *A fi "bun român", op. cit.* p. 205.
[42] Ionescu, Nae, *Fenomenul legionar, op. cit.* p. 359.
[43] *Ibidem. p. 360.*
[44] Stăniloaie, Dumitru, *Ortodoxie şi națiune.* În: *Ortodoxie şi românism,* Bucureşti, Editura Albatros, 1991. p. 4.
[45] *Ibidem.*
[46] ...
[47] Stăniloaie, Dumitru, *Ortodoxie şi românism,* Editura Cosiliului Arhiepiscopesc din Sibiu, 1992. p. 19.
[48] *Ibidem.* p. 20.
[49] *Ibidem.*
[50] *Ibidem.* p. 35.
[51] *Ibidem.*
[52] Culianu, Ioan Petru, *Mircea Eliade,* Bucureşti, Editura Nemira, 1995. p. 117.
[53] *Ibidem.* p. 43.
[54] Crainic, Nichifor, *Nostalgia paradisului, op. cit.*p. 215.
[55] ...
[56] ...
[57] ...
[58] ...
[59] ...
[60] ...
[61] ...
[62] Crainic, Nichifor, *Nostalgia paradisului,* Iaşi, Editura Moldova, 1994. p. 22.

[63] Crainic, Nichifor, *Puncte cardinale în haos,* Iaşi, Editura Timpul, 1996. p. 33.
[64] Crainic, Nichifor, *Ortodoxie şi etnocraţie,* Bucureşti, Editura Albatros, 1997. p. 33.
[65] *Ibidem.* p. 242.
[66] *Ibidem.* p. 149.
[67] Papilian, Victor, *Nichifor Crainic şi Ardealul.* În: Gândirea, XIX, nr. 4, aprilie 1940. p. 298.
[68] *Spiritualitate.* În: Gândirea, VIII, nr. 8-9, august-septembrie 1928. p. 310.
[69] Micu, Dumitru, «Gândirea» şi gândirismul, Bucureşti, Editura Minerva, 1975. p. 227.
[70] Brăileanu, Traian, *Teoria comunităţii omeneşti,* Bucureşti, Editura "Cugetarea", 1941. p. 414.
[71] *Ibidem.* p. 438.
[72] *Ibidem.*p. 427.
[73] *ibidem*. p. 420.
[74] *Ibidem.* p. 421.
[75] *Ibidem.* p. 423.
[76] Vulcănescu, Mircea, *Dimensiunea românească a existenţei,* Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1991. p. 15.
[77] *Ibidem.* p. 17.

TEMA NR. 10

ANATOMIA UNUI REGIM POLITIC: TOTALITARISMUL

1. Precizări conceptuale.

Regimurile politice nedemocratice acoperă, în timp şi spaţiu, o gamă variată de manifestări în funcţie de particularităţile istorice ale evoluţiei sistemelor şi culturilor politice, de condiţiile geo-politice şi nu, în ultimul rând, de persistenţa unor tradiţii democratice. De la paternalismele asiatice la absolutismele medievale, de la despotismele orientale antice până la autoritarismele europene, de la dictaturile contemporane până la totalitarismele secolului al XX-lea aceste regimuri gravitează în jurul unui nucleu comun: acela de dictatură. Prin trăsăturile sale, dictatura apare drept prototipul, elementul de generalitate, modelul comun al acestora, ele însele nefiind decât cazuri particulare, forme istorice şi speciale ale regimului politic dictatorial. Dictatura poate fi caracterizată prin concentrarea maximă a puterii în mâinile unui grup restrâns sau a unei singure persoane (dictatorul), prin restrângerea sau suspendarea activităţii instituţiilor democratice, precum şi printr-o drastică limitare (ori anulare) a drepturilor şi libertăţilor civice în raport cu instituţiile puterii. De regulă, dictatura se exercită prin continuă recurgere la mijloace violente de exercitare a puterii, prin evidenţierea în prim-planul sistemului de putere a instrumentelor de coerciţie şi a controlului strict exercitat de guvernanţi asupra societăţii civile. Autoritatea supremă este absolută şi arbitrară, nefiind îngrădită de lege care devine o simplă ficţiune în raport cu puterea dictatorului.

Totalitarismul ar fi expresia malignă a regimurilor dictatoriale, faza sa ultimă caracterizată prin controlul absolut al statului asupra societăţii civile în general, asupra oricărui individ în particular. Ceea ce aduce în plus totalitarismul la exacerbarea regimurilor dictatoriale ar fi combinaţia savantă dintre mijloacele de coerciţie şi o ideologie care să le legitimeze acţiunea în numele unui scop total. Din acest punct de vedere totalitarismul este acea formă de regim politic caracterizată prin concentrarea puterii, de regulă sau în general, în mâinile unei singure persoane şi prin controlul absolut al statului asupra societăţii civile în numele unei ideologii unice şi universale care pretinde că deţine monopolul cunoaşterii absolute. Ideologie unică şi universală: ideologie care pretinde că posedă cunoaştea legilor evoluţiei sociale, pe baza unui Weltanschauung specific care, pe lângă concepţia despre lume (singura viabilă) asimilează cele mai noi rezultate ale ştiinţei, culturii, artei şi le supune raţionalităţii sale sociale. La rândul ei, această raţionalitate se transformă în principiu de legitimare a proceselor de raţionalizare a realului, conform voinţei totalitare.

Luc-Ferry şi Evelyne Pisier-Kouchner, profesori de ştiinţe politice la Universitatea din Lyon II şi, respectiv, la Universitatea din Paris I, în capitolul al III-lea, intitulat "Totalitarismul" din volumul al II-lea al monumentalului *Tratat de ştiinţă politică* consideră că "regimurile care sunt desemnate prin termenul de totalitarism au ceva comun în sensul că ele aparţin categoriei de regimuri revoluţionare, oricare ar fi, de altminteri, importanţa atribuită diferenţelor în exprimarea însăşi a acestei voinţe revoluţionare"[1]. Ideea de totalitarism ar proceda astfel de la o reflecţie privind "complementaritatea fascismului şi a comunismului, complementaritate al cărei criteriu decisiv ţine de afirmarea unităţii sociale, comună ambelor regimuri"[2]. În realitate, fascismul şi comunismul ar urmări în comun nu numai afirmarea unităţii sociale dar ele s-ar caracteriza şi prin aceeaşi voinţă de a o realiza şi tocmai din această voinţă de a o realiza, din această convergenţă ar rezulta ideea de totalitarism. În plus, esenţa ideologiei totalitare a fost definită adesea ca voinţă revoluţionară de unificare sau de transparenţă socială. După Cornelius Castoriadis, ideologia totalitară cuprinde două componente: mai întâi, ea pune în teorie raţionalitatea perfectă a realului

istoric; dar apoi, ea afirmă necesitatea punerii în practică prin voința activă a oamenilor, a ceea ce este recunoscut ca adevăr în cadrul teoriei.

Ideologia totalitară ar combina astfel două reprezentări ale istoriei care duce, astfel, la un impas logic: sau realul este rațional şi acțiunea nu are sens sau acțiunea are un sens şi de aceea realul trebuie să fie raționalizat. Prin aceasta ea s-ar deosebi atât de hegelianism cât şi de moralismul iacobin – pentru acesta din urmă realul nu este rațional şi punctul de vedere care justifică acțiunea nu este ştiințific ci etic. În schimb, în ideologia totalitară există tendința de unificare a dimensiunii teroretice (cunoaşterea totală) ca cea etică (voința de praxis) ceea ce, în ultimă instanță, explică diferența dintre Revoluția Rusă din 1917 şi cea franceză din 1789.

Raymond Aron evidențiază cinci caracteristici ale regimurilor totalitare:

1. Fenomenul totalitar apare într-un regim care acordă unui partid monopolul activității politice;

2. Partidul monopolist este dotat sau înarmat cu o ideologie căreia îi conferă o autoritate absolută şi care, drept urmare, devine adevărul oficial al statului;

3. Pentru răspândirea acestui adevăr oficial, statul îşi rezervă, la rândul său, un dublu monopol: monopolul mjloacelor violente şi al mijloacelor persuasive. Ansamblul mijloacelor de comunicare: radio, televiziune, presă este dirijat, comandat de stat şi de cei care îl reprezintă;

4. Cea mai mare parte a activităților economice şi profesionale sunt supuse statului şi devin, într-un anumit mod, parte integrantă a acestuia. Întrucât statul este inseparabil de ideologia sa cea mai mare parte a activităților economice şi profesionale au coloratura adevărului oficial;

6. Totul fiind activitate de stat şi orice activitate fiind subordonată ideologiei, o greşeală de natură economică sau profesională devine automat o greşeală idelogică. Astfel încât, în final, apare o politizare, o transfigurare ideologică a tuturor greşelilor individuale posibile şi, în concluzie, o teroare în acelaşi timp polițienească şi ideologică”[3].

Încercând să delimiteze cât mai nuanțat diferitele forme istorice şi tipuri de totalitarism autorul atrage atenția că trăsăturile de mai sus nu se verifică, mutatis mutandis, în toate variabilele. Vectorul fundamental rămâne ideologia. Regimurile devin totalitare "pornind de la o intenție originară – voința de a transforma fundamental ordinea existentă în funcție de o ideologie"[4]. Din această perspectivă, regimul fascist, deşi cu regim unic, nu ar putea fi inclus în categoria regimurilor totalitare, deoacere "nu a cunoscut niciodată proliferarea ideologică, nici un fenomen totalitar compatabil cu marile epurări sovietice sau cu excesele din ultimele decenii ale regimului sovietic"[5]. Mai mult, chiar şi între tipurile principale de totalitarism, hitlerist şi stalinist, "diferența este esențială, oricare ar fi similitudinile"[6]. Similitudinile sunt "reale", dar "insuficiente", dată fiind o diferență esențială între ele: "datorită ideii care animă şi un demers şi celălalt: într-un caz, sfârşitul este lagărele de muncă, în celălalt camera de gazare. Într-un caz acționează voința de a construi un regim nou şi poate chiar un alt om, prin orice mijloace; în celălalt, o voință propriu-zis demonică de distrugere a unei pseudorase"[7].

În opinia lui Spiro, totalitarismul s-ar caracteriza prin şase trăsături principale, indiferent de variațiile în timp şi spațiu a formelor şi regimurilor din care se inspiră:

1. universalismul: omogenizarea societăților moderne, datorită revoluției tehnico-ştiințifică (apariției societăților industriale) ar duce la universalizarea scopului în sistemul totalitar care pretinde să refacă specia umană după propria sa imagine;

2. participarea forțată pentru desemnarea "aleşilor" în instanțele puterii. Indiferent de prezența alegătorilor, candidații întrunesc maximum de sufragii (99,99%). Orice eschivare sau abținere de la actul de a vota echivalează cu un atentat la legitimitatea regimului;

3. desființarea organizațiilor şi asociațiilor neoficiale, cu alte cuvinte controlul absolut al statului asupra societății civile;

4. incertitudinea, imprevizibilitatea şi insecuritatea normelor: voința personală face legea şi ea poate schimba fără încetare instituțiile pozitive. Apare un sentiment de insecuritate care conduce la iraționalism şi la teroare;

6. unicitatea scopului, urmărirea unui scop unic (industrializare, omogenizare socială, formarea omului nou), ca unică dimensiune a realității, caracterizează regimurile totalitare, nici o opoziție, nici alternativă, nici un obstacol nefiind posibile[8].

Obsesia degajării caracteristicilor comune regimurilor totalitare, dincolo de clivajele ideologice, a reținut atenția a încă doi mari politologi: Carl J. Friedrich şi Carl W. Deutsch. Pentru Carl J. Friedrich sistemele totalitare se caracterizează prin deținerea a şase monopoluri: 1. monopolul politic: partidul unic; 2. monopolul economic: controlul statului asupra economiei; 3. monopolul mediatic: controlul statului asupra mijloacelor de comunicare; 4. monopolul ideologic: milenarism oficial; 5. monopolul polițist: puterea discretă a forțelor de coerciție asupra populației; 6. monopolul militar: controlul sistemului asupra forțelor armate[9].

După Carl W. Deutsch, caracteristicile regimurilor totalitare ar fi:
1. mobilizarea totală; 2. unitatea de comandă; 3. eficiența executării[10].

Interpretările de mai sus date totalitarismului se bazează pe ideal-tipurile weberiene, adică pe transformarea regimurilor liberale în referențial. Liberalismul, ca doctrină a libertății individuale în condițiile legii, serveşte ca model în analiza totalitarismelor. O altă linie de interpretare este cea a marxismului Internaționalei Comuniste dintre cele două războaie mondiale, axată pe ideea de criză generală a capitalismului. Fascismul şi nazismul ar fi expresia cârdăşiei dintre cele mai reacționare cercuri ale imperialismului şi marea finanță care, sub presiunea contestării şi amenințarea prăbuşirii, inevitabile îşi iau măsuri de siguranță…. Asemenea interpretări, bazate pe determinismul mecanicist, pigmentat cu pasta groasă a dogmatismului, nu examinează diferențele şi asemănările dintre cele două familii ale totalitarismelor, nici cauzele istorice ale apariției lor ca şi realitatea social-politică din care ele se originează şi se dezvoltă. Mult mai fertilă este cercetarea mobilurilor subiective ale participanților ca şi psihologia socială care a permis "marea manipulare".

Apariția regimurilor totalitare în Europa secolului al XX-lea are, deopotrivă, cauze obiective cât şi cauze subiective. Aceste cauze, odată evidențiate, pot răspunde la întrebarea: cum a fost posibil ca în Europa luminilor, a raționalismului clasic, a umanismului laic şi a celui creştin să apară un astfel de regim? Criza modelului ontologic european, a divizării lui Unu în multipli, a dus la preponderența Întregului asupra părților. "Întregul este mai mult decât suma părților" spunea Aristotel şi după el, la mai mult de 2000 de ani, Goethe şi Hegel vor reactualiza această idee. "Adevărul constă în Întreg", afirma Goethe, iar Hegel va face din ideea de totalitate cheia de boltă a sistemului său filosofic. Ideea de unicitate şi de supremație a omului în perioada Renaşterii s-a combinat în mentalitatea europeană cu fetişizarea Rațiunii ca o cheie universală pentru descifrarea tuturor misterelor din natură şi mecanismelor vieții.

Referitor la raportul dintre rațiune şi totalitate în dialectica hegeliană, H. Marcuse consideră că tocmai datorită acestei pretenții la Hegel rațiunea "înțelege totul şi în final scuză orice lucru pentru că el îşi are locul şi funcția în totalitate şi pentru că totalitatea aceasta se află dincolo de bine şi de rău, de adevăr şi de ipocrizie. La limită, ea include sclavia, inchiziția, munca copiilor, lagărele de concentrare, camerele de gazare şi pregătirile în vederea războiului nuclear. Poate că aceşti termeni fac parte integrantă din raționalitatea ce a guvernat istoria umanității"[11].

Reacția conservatorismului la această încredere nelimitată în forțele Rațiunii nu a întârziat să apară. În majoritatea expresiilor sale continentale, romantismul va fi o reacție contra schemelor general-umaniste şi abstracte ale clasicismului, în special față de clasicismul academic al secolului al XVII-lea.

Evaziunea în vis şi în trecut nu înseamnă nicidecum un procedeu tipic romantic, de creare a antitezei trecut glorios - prezent meschin. Transformarea trecutului în model pentru acțiunile demofile ale prezentului are, în romantism, şi o dimensiune a cunoaşterii. Idealizarea formelor de viață din trecut, exaltarea instinctelor primare, accentul pus pe inconştientul colectiv în determinarea comportamentului şi a sufletului mulțimii – toate acestea impun formele iraționale ale cunoaşterii. Dar criza raționalismului modern provine nu numai din reacția la fetişizarea iluministă a atotputerniciei rațiunii ci şi din nelinişteа crescândă pe care o provoacă reacțiile secundare ale dezvoltării industriale, ale mobilității pe orizontală ca şi pe verticală, ca urmare a modernizării economice.

Smulgerea individului din mediul său tradițional, ruperea de legăturile sale comunitare şi aruncarea lui brutală în noile conglomerate umane de la periferia marilor oraşe industriale au însemnat, totodată, abandonarea unui mod de viață, caracterizat printr-un sistem de valori morale, conservat şi perpetuat de forța coercitivă a tradiției. Aceste procese au facilitat apariția atomizării sociale, a omului-masă, oricând o pradă uşoară a manipulării.

Pe de altă parte, criza democrației liberale din perioada interbelică îşi va aduce şi ea obolul la instaurarea regimurilor totalitare în Europa. Greutățile economice de după primul război mondial, mai ales în Italia şi Germania, au arătat incapacitatea regimurilor liberale şi socialiste aflate la putere de a gestiona criza. Şomajul şi inflația îşi arătau colții într-un regim politic a cărui tradiție democratică nu depăşea jumătate de secol şi care nu avea abilitatea necesară de a găsi resursele interne depăşirii crizei.

Cucerirea puterii de către Mussolini în Italia şi ascensiunea partidului național-socialist al lui Hitler în Germania au fost favorizate şi de aceste condiții economice precare.

Dacă ar fi să dăm crezare unei părți din istoriografia anglo-saxonă, datorită credinței sale fanatice în principiile de dreapta, Hitler ar fi fost folosit ca "spion de către departamentul politic al armatei din Bavaria, în timpul atmosferei încărcate din 1919. Una din misiunile sale l-a pus în contact cu DAP (Deutsche Arbeitpartei – Partidul Muncitoreasc German) care, în ciuda numelui şi a presupunerilor lui Hitler, nu era o mişcare a stângii revoluționare, ci sprijinea naționalismul, antisemitismul şi anticapitalismul. Hitler s-a alăturat micului partid şi în scurt timp a devenit membru al comitetului. Energia, talentul său propagandistic şi oratoric l-au impus curând în fața acestei grupări, astfel încât Hitler a fost cel care, alături de fondatorul partidului, Anton Drexler, a formulat programul, însumând 25 de puncte, al partidului, în februarie 1920. Tot atunci s-a hotărât schimbarea numelui partidului în NDSAP (Nazional-Sozialistische Deutsche Arbeit Partei – Partidul Național–Socialist Muncitoresc German)"[12]. Acest program conține nucleul principalelor teze ale ideologiei naziste care vor fi dezvoltate ulterior în *Mein Kampf* şi în alte documente oficiale ale NDSAP.

1. Cerem unirea tuturor germanilor între granițele Germaniei Mari, pe baza dreptului de autodeterminare națională.

2. Cerem drepturi egale pentru poporul german în cadrul relațiilor sale cu celelalte națiuni şi revocarea tratatelor de pace de la Versailles şi Saint-Germain.

3. Cerem pământuri şi teritorii (colonii) ca să ne hrănim poporul şi să oferim adăpost excedentului nostru de populație.

4. Numai membrii Volk (națiunii) pot fi cetățeni ai statului. Numai cei de origine germană, indiferent de credință, pot fi membri ai națiunii. Conform acestui fapt, nici un evreu nu poate fi membru al națiunii. (…)

7. Cerem ca datoria fundamentală a statului să fie asigurarea condițiilor de trai pentru cetățenii săi, dacă se va dovedi imposibilă hrănirea întregii populații, non cetățenii trebuie deportați din Reich. (…)

10. Prima îndatorire a fiecărui cetățean este de a presta o muncă fizică sau intelectuală. Acțiunile individului nu trebuie să prejudicieze interesul general, ci să se desfăşoare în cadrul comunității, spre binele general.

11. Cerem, aşadar, abolirea veniturilor obţinute fără muncă. (…)

14. Cerem cote de participare în cadrul marilor întreprinderi industriale.

15. Cerem mărirea repetată a asigurărilor sociale pentru vârstnici.

16. Cerem pedepsirea fără milă a acelor acţiuni ce prejudiciază interesul general. Criminalilor de drept comun, cămătarilor, speculanţilor să li se aplice pedeapsa cu moartea, indiferent de credinţă sau rasă. (…)

22. Cerem desfiinţarea armatei de mercenari şi formarea unei armate a poporului.

23. Cerem desfăşurarea unei lupte pe căi legale împotriva înşelăciunii politice deliberate şi incriminării ei în presă" (…)[13].

2. Stalinismul sau "totalitarismul exemplar"

Această sintagmă, lansată de Helene Carrère d' Encausse cu privire la totalitarismul sovietic[14] reia teza originilor leniniste ale stalinismului, urmărind să evidenţieze momentele şi condiţiile creării sistemului totalitar din dezvoltarea sistemului politic sovietic.

1. Mitul eredităţii politice a lui Lenin. În prima fază, de la cucerirea puterii şi până la îmbolnăvirea lui Lenin (1922) ceea ce caracteriza Partidul Bolşevic era dezbaterea de idei din interiorul partidului care nu-i afectau nici deciziile guvernamentale, nici ideologia, nici interesele stategice: "Unitatea este una din cheile gândirii şi demersurilor lui Lenin. Obsesia unităţii a marcat evoluţia partidului, a scandat istoria sa, ea explică lipsa de rezistenţă faţă de partid, faţă de Lenin. (…) Acest principiu unitar impune membrilor partidului o fidelitate absolută nu faţă de ideile lor, ci faţă de deciziile echipei conducătoare sau ale conducătorului suprem. Autoritatea de care Lenin se bucura printre colaboratorii săi din raţiuni istorice – voinţa sa; constanţa sa; rolul jucat în construirea partidului – devine un principiu central al vieţii partidului pe care îl vor moşteni toţi succesorii"[15]. Se cunoaşte, astfel, rolul de arbitru al lui Lenin în disputele violente dintre Troţki şi Stalin, Zinoviev şi Kamenev, pe de o parte, Buharin, pe de alta. Dar monolitismul puterii personale se află în germene în monopolul puterii partidului ca partid de cadre, structurat piramidal, în care rolul secretarului general derivă din înseşi principiile ideologice şi organizatorice ale acestui partid de tip nou: din centralismul democratic şi democraţia internă de partid. Partidul nu poate greşi deoacere este detaşament de avangardă al clasei muncitoare, singura care se află în posesia legilor obiective ale dezvoltării sociale şi progresului: deciziile şefului nu pot fi nici criticate, nici blocate pentru că ele reprezintă personificarea ideologică a partidului de cadre. Până aici nu există deosebiri de esenţă între fizionomia partidelor de dreapta sau de stânga. Deosebirile apar odată cu arsenalul ideologic şi tehnicile de propagandă specifice întrebuinţate pentru aplicarea utopiei radicale. Acum apare în prim-plan geniul diabolic al lui Stalin, rece şi meticulos, maniera în care a ştiut să exploateze şi să profite de avantajele situaţiei. Maniera în care a ştiut să ţeasă "pânza de păianjen" în jurul lui Lenin, pregătind condiţiile pentru eliminarea potenţialilor adversari sau pretendenţi la funcţia supremă. Modul în care a ştiut să se erijeze în succesorul legitim al lui Lenin şi implicit, al funcţiei acestuia trădează nu numai un vertij al puterii dar şi conştiinţa avantajelor ce decurgeau din cucerirea unei astfel de redută.

Erijându-se în continuator legitim al lui Lenin, Stalin a ştiut să beneficieze de toate avantajele pe care i le confereau mitul unităţii partidului şi monolitismul puterii ce decurgea din însăşi structura organizatorică a partidului. În primul rând, centralizarea puterii derivă din însăşi legitimitatea politică a funcţiei şi din condiţia de continuator legitim al ideilor leniniste. Acestea, combinate, îi permit să-şi neutralizeze adversarii, în primul rând, ca apărător al dogmei infailibile: ideologia marxist-leninistă, a cărei versiune caricaturală o poate apăra şi impune cu ajutorul vechilor cadre de partid, în luptă cu ideile rivale ale lui Troţki, Buharin, Zinoviev, Kirov, Kamenev. Astfel, în timp ce Troţki milita pentru revoluţia mondială şi pentru exportul de revoluţie, Stalin reuşise să adopte, ca linie oficială a partidului, teza construirii socialismului într-o singură ţară, înconjurată de duşmani şi teza ascuţirii luptei de clasă după fiecare etapă de construire a noii societăţi. Aceste teze au avut un impact politic

decisiv în consolidarea legitimității ei pe plan internațional, în special în cadrul mişcării comuniste şi muncitoreşti, unde orice greşeală internă (crime, excese ale cultului personalității, abateri grave de la linia oficială a teoriei) erau scuzabile în numele greutăților inerente întâmpinate de prima țară care construia un alt mod de producție.

Greşelile erau inerente, având în vedere presiunile sistemului capitalist mondial la adresa primului stat socialist din lume, miza uriaşă a construirii cu succes a acestuia pentru soarta proletariatului mondial. La adăpostul acestor campanii publicitare, mai mult decât binevoitoare, Stalin a putut pregăti în tihnă o revoluție socială totală, inițiată de sus, care va marca profund raporturile dintre societatea civilă sovietică şi sistemul ei politic. În primul rând, modernizarea economică a U.R.S.S., impusă de Stalin, în conformitate cu legile economice ale socialismului, prin colectivizarea forțată şi industrializarea accelerată, rup în două societatea sovietică prin instituirea clivajului sat-oraş, în sensul că țărănimea, neavând o conştiință de clasă revoluționară, ci una conservatoare sau tradițională, trebuia "ajutată" să se lepede de instinctul atavic al posesiei şi proprietății private.

2. Justificarea ideologică a terorii este cheia de boltă a totalitarismului sovietic, placa turnantă pe care se bazează toate acțiunile şi tactica lui Stalin în vederea acaparării puterii totale. Ea se sprijină pe următoarele măsuri care au marcat ordinea revoluționară şi au asigurat succesul proiectului politic al lui Stalin:

a) Atomizarea societății sovietice cu ajutorul cuplurilor dihotomice din discursul ideologic. Cuplului țarism-revoluție sau chiar expoatare-eliberare; se adaugă cuplurile trădător-erou; muncitor fruntaş-sabotor; chiabur-țăran sărac, muncitori-țărani; muncitori necalificați-specialişti. Aceste cupluri, centrate în special în jurul sintagmei "clasă muncitoare", legitimează lupta de clasă prin favorizarea categoriilor sociale cu interese opuse.

b) Procesele spectacol sau demonstrative ocupă un loc considerabil în legitimarea sistemului politic totalitar. Spre deosebire de procesele politice clasice, care opun pe acuzați şi pe acuzatori într-un conflict politic real şi care respectă regulile procedurale, oralitatea şi contradictorialitatea, funcția procesului-spectacol este de a legitima noul sistem de valori în curs de consolidare şi, indirect, de a legitima teroarea. Vechii adversari ai lui Stalin: Buharin; Zinoviev; Kamenev nu numai că renunță la ideile lor, dar în memorii disperate şi repetate ei cerşesc "tătucului" iertarea , asigurându-l de fidelitatea lor şi regretând "rătăcirile" din trecut față de orientarea genială a "părintelui popoarelor". Mai mult, în timpul precesului Buharin a recunoscut toate capetele de acuzare imaginare împotriva lui şi a cerut o pedeapsă exemplară pentru el însuşi. Când s-a pronunțat sentința la moarte prin împuşcare a sfârşit strigând: "Trăiască tovarăşul Stalin!"

c) Crearea statului de drept totalitar se bazează pe "combinația dintre măsurile de urgență şi un legalism crescând". Asocierea terorii şi a dreptului conferă legitimitate juridică tuturor măsurilor teroriste prin validarea lor de către voința populară care, în cadrul democrației populare, atinge aproape unanimitatea. Dar şi voința populară este trucată şi manipulată, prin mecanismele terorii, la fel cum legalitatea este una de paradă, exterioară, care să arunce praf în ochii prostimii. "Teroarea şi legalitatea sunt cele două aspecte inseparabile ale unei aceleiaşi atitudini totalitare. Teroarea creează imprevizibilul, legalitatea restaurează previzibilitatea"[16].

d) Consolidarea statului-partid şi, apoi, a partidului-stat. Ca stat al dictaturii proletariatului, statul sovietic este voința clasei dominante ridicate la rang de lege. Inițial, stat al muncitorilor şi țăranilor, stat al întregului popor, statul va deveni monopolul forței în mâinile unei elite conducătoare compusă din activiştii de partid, aparatciki şi din membrii temutului NKVD. Acest stat va da naştere unei birocrații numeroase care vor controla total activitățile sociale, fiind controlate, la rândul lor, de cele două instituții mai sus menționate, până când vor fi înghițite în structura monoorganizațională a partidului.

e) Crearea omului nou şi rotaţia cadrelor. O formă indirectă de control asupra societăţii era inocularea în inconştientul noilor elite şi echipe de cadre că nimeni nu este de neînlocuit. Progresiv cu consolidarea puterii personale, oligarhia partidului va fi înlocuită prin valuri succesive de cadre de rezervă care vor anihila stabilitatea şi securitatea locurilor de muncă şi vor înăbuşi din faşă orice încercare de rezistenţă, datorită neîncrederii în noii veniţi. Această clasă instabilă trebuia să execute, în schimbul avanatajelor temporare, indicaţiile de sus, concurând pentru a intra în graţiile stăpânului de la Kremlin, în îndeplinirea sarcinilor, în spionarea şi delaţiunea reciprocă. Prin aceste caracteristici, clasa politică din anii '40 şi-a subminat bazele puterii proprii şi a declanşat cultul deşănţat al personalităţii. Corelativ, ajutat de o ideologie sărăcită în conţinutul ei concret, Stalin îşi suprapune modelul său de semizeu proiectului utopic de om nou, de homo sovieticus, după chipul şi asemănarea ideologiei totalitare însăşi. Acesta, aşa cum îl cunoaştem deja din bogata literatură proletcultistă a anilor '30, avea el însuşi trăsături de supraom. Voinţa lui revoluţionară şi credinţa în justeţea cauzei trebuiau să transcendă de fiecare dată instinctele lui naturale, ceea ce propaganda numea "influenţe ale vechii societăţi". El trebuia să aibă o atitudine intransigentă faţă de aceia care şovăiau sau se eschivau de la sarcini; trebuia să înfiereze cu mânie proletară orice atutudine defetistă sau duşmănoasă la adresa noii societăţi; trebuia să pună mai presus interesele generale decât cele particulare. Chiar şi dragostea era condiţionată ideologic, în sensul că fidelitatea faţă de linia politică, realizările în producţie etc. erau calităţi care cântăreau tot atât de mult în procesul de apropiere dintre doi tineri ca şi calităţile lor fizice sau morale. Această credinţă în justeţea cauzei a fost transformată de propagandă într-un sistem de urmărire şi delaţiune generală, într-un fel de bellum omnium contra omnes, cu efecte spectaculoase asupra eficienţei controlului total şi implicit, asupra atomizării societăţii civile. De altfel, se cunoaşte cazul pionierului Kovalov, larg popularizat, care la nouă ani şi-a trădat părinţii pentru că în casă criticau stările de lucruri din cadrul societăţii sovietice.

f) Rolul poliţiei politice în amplificarea terorii şi consolidarea sistemului

Poliţia politică va deveni instrumentul privilegiat al lui Stalin în controlul societăţii sovietice şi în consolidarea ei, prin amplificarea terorii la cote inimaginabile. Prin puterile dicreţionare acordate, poliţia politică (CEKA; NKVD şi apoi KGB) se va eschiva oricărui control din partea statului sau societăţii civile. Ea nu va fi răspunzătoare sau obedientă decât în faţa secretarului general al partidului, deopotrivă şef al statului şi comandant suprem al forţelor armate. Această concentrare a puterilor într-o singură persoană va pregăti înghiţirea statului de către partid, apoi a statului-partid de către poliţia politică. Aceasta va ajunge să fie un stat în stat, imposibil de a mai fi controlată şi care, datorită creşterii exponenţiale a puterii sale, va face din propriul ei părinte o marionetă, adeseori obligată să joace o pantomimă, un rol ingrat, acela de a justifica propriile ei acţiuni. Căci dictatorul cade în plasa propriei sale puteri: pe măsură ce legitimitatea regimului se diminuează, forţa de coerciţie se intensifică şi, odată cu aceasta, rolul organelor de represiune care îşi impun propria lor logică funcţionării sistemului.

3. Tipologia totalitarismelor

Între totalitarismele maligne (stalinismul şi nazismul) se întinde o gamă extrem de variată de regimuri politice, mergând de la autoritarismul regimurilor militare din America Latină până la totalitarismele asiatice. Nu toate însă întrunesc caracteristicile unui regim totalitar pur. Controlul statului asupra societăţii civile, distrugerea pluralismului politic, cenzura impusă mass-mediilor variază considerabil, iar culturile politice şi tradiţiile vieţii istorice accentuează şi ele diferenţele. În literatura de specialitate până nu de mult regimurile totalitare erau tratate într-un mod uniform, considerându-se că ele derivă din acelaşi bloc monolitic al ideologiei unice şi universale. Semnul de recunoaştere era răul absolut pe care aceste regimuri l-au adus dezvoltării omului. Dar chiar şi în cadrul aceleiaşi specii totalitare, există diferenţe multiple care se întind de la nuanţe până la deosebiri structurale. Să luăm, de

exemplu, cele două mari familii ale totalitarismului: de dreapta şi de stânga, iar în cadrul lor cele două cupluri: fascismul şi nazismul, respectiv totalitarismul sovietic şi cel chinez. Contrar stereotipiilor propagandei comuniste care trata nazismul şi fascismul într-un mod nediscriminat, între aceste două forme ale totalitarismului de dreapta există deosebiri substanţiale. Astfel, fascismul italian nu a avut o componentă intrinsecă antisemită sau rasistă. Spre deosebire de omologul său german, fascismul a fost obsedat de ideea imperială, în acord cu megalomania lui Mussolini. Italia trebuia să-şi recâştige statutul de mare putere în bazinul Mării Mediterane, aşa cum a fost Imperiul Roman în perioada lui de maximă înflorire din secolul I î.e.n.

Deşi ambele regimuri sunt adversarele liberalismului şi comunismului, la nivelul teoriei politice, al concepţiei despre stat şi partid, specificul culturilor naţionale, realităţile istorice şi obiectivele urmărite generează diferenţe care pot fi uşor percepute la o analiză istorică a doctrinei. Astfel între conceptele de stato totalitario, elaborat de Mussolini şi Gentile şi statul total elaborat în 1930-1932 de Ernst Junger şi apoi dezvoltat de Carl Schmitt vor apărea în curând nuanţe divergente. Doctrina fascistă nu respinge bazele tradiţionale ale puterii de stat: ea le hipertrofiază până la statocraţie: “Totul în stat, nimic în afara statului, nimic împotriva statului” afirma Mussolini în discursul său de la Scala din Milano din 22 octombrie 1924. În doctrina naţional-socialistă există o mistică a statului indusă de încarnarea ideii de drept în Fuhrer. Personalitatea harismatică a acestuia ar facilita fuziunea dintre Volksgeist (spiritul poporului) şi Das Prinzipfuhrer (principiul conducerii). De aici urmează principiul infailibilităţii deciziilor luate de Fuhrer care încarnează, astfel, ideea de stat, de naţiune şi de drept. În doctrina fascistă, statul este personificarea morală a ideii de popor. Aspiraţia seculară spre formarea statului naţional unitar şi spre afirmarea conştiinţei de sine este posibilă numai în statul fascist: “Poporul este corpul statului şi Statul este spiritul poporului. În conceptul fascist poporul este stat şi statul este popor”[17]. Naţiunea este, în doctrina fascistă, o comunitate solidară şi voluntară, capabilă să ajungă la conştiinţa de sine datorită statului care o integrează: “Naţiunea este un organism dotat cu o existenţă, cu scopuri, cu mijloace de acţiune superioare în putere şi în durată celor ale indivizilor izolaţi sau grupaţi care o compun (…). Unitate etică, politică şi economică, ea se realizează integral în statul fascist”[18]. Calul de bătaie al fascismului italian rămâne însă concepţia liberală despre stat şi naţiune. Individualismul liberal şi statul minimal, separarea puterilor şi ideea de suveranitate populară sunt confiscate în favoarea datoriilor individului faţă de stat: “Pentru fascism, statul este absolutul în faţa căruia indivizii şi grupurile nu sunt decât relativi (…) Indivizi şi grupuri nu sunt de conceput decât în cadrul statului (…) Statul a devenit adevărata realitate a individului. (…) Pentru fascism, totul există doar în stat şi nimic omenesc sau spiritual nu există şi nu are valoare în afara statului”[19].

Mult mai subtile sunt nuanţele care separă totalitarismul sovietic de cel chinez. “Dictatura democratică a întregului popor”, cum au denumit conducătorii chinezi noul regim, trădează deja o schimbare de optică, alianţa dintre ţărănimea majoritară, clasa muncitoare incipientă, burghezia comercială şi industrială. Specificul revoluţiei chineze, cu “Marele Salt Înainte” şi “Marele Marş” şi-a pus amprenta asupra gândirii politice chineze. Revoluţia a avut loc într-o ţară profund subdezvoltată, cu ţărani şi pentru ţărani. Dar nu optica economicistă prevalează în regimul totalitar chinez cât factorul ideologic al formării omului nou, proiect eşuat în totalitarismul sovietic. Eludând schemele dezvoltării la Marx, după care “existenţa determină conştiinţa” şi “baza determină suprastructura” Mao va reorienta filosofia regimului pe o bază a revoluţiei permanante. Obiectivul central al revoluţiei chineze nu mai este modernizarea forţelor de producţie pentru traducerea în viaţă a principiilor de repartiţie socialisă în vederea creşterii nivelului de trai, ci formarea omului nou. Pentru aceasta noile raporturi sociale de producţie sunt insuficiente, de vreme ce ele reproduc mentalitatea economică bazată pe profit, a modurilor de producţie burgheză. Trebuia fără milă extirpat din

om instinctul atavic de proprietate, înscris în evoluția naturală a speciei. Pentru aceasta erau necesare mai multe revoluții, creşterea vigilenței revoluționare şi o izolare a omului nou față de influențele nefaste ale capitalismului. Iată cum una din tezele materialismului istoric – influența mediului (decisivă) în formarea personalității – este abolită. Omul nou se formează în lupta împotriva capitalismului, fiind vorba de edificarea unei societăți cu o logică diametral opusă celei capitaliste. Revoluția culturală chineză constă în modelarea spiritului uman care să permită instaurarea unor raporturi sociale de tip nou. Acestea, la rândul lor, ar da veritabilul sens comunist transformărilor structurale obiective. Naționalizarea mijloacelor de producție, planificarea economică, planul centralizat unic, partidul unic – toate aceste structuri obiective nu ar fi putut garanta prin ele însele construirea societății comuniste dacă nu s-ar fi realizat mai întâi construirea omului nou. În fața pericolului ca revoluția chineză să nu degenereze, ca revoluția bolşevică, într-un capitalist de stat, Mao a declanşat revoluția culturală. "Marea Revoluție Culturală Proletară în curs, scria el în 1967, este prima de acest fel. Revoluții de tipul acesta va trebui să aibă loc în viitor (...). Toți membrii partidului şi poporului în totalitatea sa trebuie să se ferească să creadă că totul va fi pus la punct după una, două, trei sau patru revoluții culturale. Trebuie să fim foarte atenți să nu ne slăbim vigilența"[20]. Polemica declanşată de comuniştii chinezi împotriva Partidului Comunist al Uniunii Sovietice la Conferința Internațională a partidelor comuniste şi muncitoreşti de la Moscova din iunie 1957 a avut ca punct central pe ordinea de zi consecințele raportului secret al lui Hrusciov la al XX-lea Congres al P.C.U.S. (februarie 1956) pentru imaginea şi dezvoltarea socialismului în lume. Comuniştii chinezi şi albanezi au acuzat dezvăluirea crimelor comise de Stalin în U.R.S.S., considerând că meritele acestuia pentru victoria socialismului sunt mult mai mari decât greşelile comise în luptă cu duşmanul de clasă, intern şi extern. De aici şi contestarea rolului conducător pe care şi l-a arogat P.C.U.S. în cadrul mişcării comuniste şi muncitoreşti internaționale pe baza legitimității oferită de meritul primului partid care a realizat cu succes prima revoluție socialistă din istoria omenirii. Comuniştii chinezi reproşau omologilor sovietici că au trădat spiritul leninismului că, interpretând construcția socialismului în cheie economicistă, grila unei modernizări economice forțate, au transformat socialismul în capitalism de stat. Au permis pătrunderea în economia sovietică a categoriilor modului de producție capitalist, bazat pe urmărirea profitului, a stimulentelor materiale şi a însuşirii private a prosuselor muncii. Au copiat modul de viață occidental, caracterizat prin lux ostentativ şi plăceri materiale. Şi-au construit vile în stațiunile de odihnă, şi-au cumpărat autoturisme de lux din Occident, şi-au depus în băncile străine câştigurile transformate în valută. Aceste atacuri cunoscute în istoria recentă a socialismului sub numele de "revizionism sovietic" au continuat de-a lungul deceniului şapte când au culminat cu conflictul militar de-a lungul frontierei chino-sovietică în vara anului 1969.

4. Regimurile totalitare din Europa centrală şi de sud-est

Regimurile totalitare din Europa centrală şi de sud-est reflectă cu destulă fidelitate evoluția raportului de forțe de la sfârşitul celui de-al doilea război mondial când înfrângerea Germaniei hitleriste era iminentă, iar prăvălirea Armatei Roşii spre Berlin anunța lumii că o nouă putere mondială se profila la orizont – Rusia Sovietică. Franța ieşise din război umilită; pentru a se salva Anglia "dăruise" americanilor sistemul ei colonial, iar în condițiile în care U.R.S.S. făcea cărțile în Europa Churchill s-a grăbit să ofere ursului bucata cea mare, sperând să salveze ceea ce se mai putea salva. Prin celebrele procente privind sferele de influență înmânate lui Stalin în timpul Conferinței de la Ialta (februarie 1945) Churchill spera să salveze Grecia şi Mediterana de o posibilă extindere a influenței sovietice în axa planetară a geopoliticii: Pacific-Mediterana-Atlantic. Evident, piesa de schimb a fost Europa de sud-est şi Europa centrală. Instaurarea regimului s-a realizat progresiv, în perioada 1945-1948, într-o măsură direct proporțională cu procentajul sferei de influență stabilit la Ialta: Grecia: 90% -

Occidentul; 10% - U.R.S.S.; Jugoslavia: 50% - 50%; Bulgaria: 25% - Occidentul; 75% U.R.S.S.; România: 10% - Occidentul; 90% - U.R.S.S.

Sub rezerva că aceste cifre au fost fixate în plină desfăşurare a războiului se pune întrebarea: de ce ele nu au fost revizuite la Conferinţa de la Postdam din octombrie 1945 sau la o dată ulterioară având în vedere participarea României la victoria puterilor aliate împotriva nazismului după 23 August 1944? De ce Bulgaria şi Ungaria, aliate fidele Germaniei, au primit un procentaj care le permitea o protecţie mai mare a Occidentului? În contradicţie violentă cu o anumită tendinţă a unei părţi din istoriografia română şi internaţională care încearcă să insinueze ideea unei predispoziţii a sufletului românesc pentru regimurile dictatoriale, noi considerăm că perioada 1945-1948 este o pagină glorioasă din epopeea supravieţuirii noastre ca entitate politică şi spirituală. Eforturile disperate ale clasei politice româneşti de a salva imposibilul s-au lovit de tăcerea impasibilă a unui Occident care, după ce abandonase în mod cinic nişte popoare nevinovate, continua să gireze din umbră, cu prestigiul imaginii sale democratice şi umanitariste, sovietizarea forţată a regimurilor politice din aceste ţări[21]. Ce putea să mai facă un popor lăsat la discreţia totală a voinţei politice a Moscovei? Încercările lui Sănătescu şi Rădescu, ale regelui Mihai I şi ale lui Iuliu Maniu de a salva instituţiile democratice şi viaţa constituţională din România s-au lovit de tăcerea complice a puterilor aliate, în primul rând S.U.A. şi Anglia.

Instaurarea regimurilor comuniste în Cehoslovacia, Polonia, Ungaria, Albania, Bulgaria, România cunoaşte o fază de tranziţie, cuprinsă în perioada 1945-1948[22]. Intensitatea şi violenţa impunerii modelului sovietic reflectă cu destulă fidelitate procentele stabilite la Ialta. În România imitaţia modelului stalinist s-a făcut în mai multe faze, ca, de altfel, în toate ţările vizate de sovietizarea forţată. Prima etapă, între 23 august 1944 şi 6 martie 1945, adică instaurarea guvernului democratic-popular dr. Pentru Groza, poate fi caracterizată prin următoarele evenimente: semnarea armistiţiului de pace cu U.R.S.S. la 12 septembrie 1944 în condiţii economice înrobitoare; propulsarea partidului comunist în viaţa politică a ţării prin presiunea făţişă şi amestec agresiv al Moscovei în viaţa internă; activarea nucleului conducător al partidului comunist adus de la Moscova în frunte cu Ana Pauker, W. Roman, Leonte Răutu, Iosif Chişinevski, Al. Bârlădeanu şi impunerea unora dintre ei în guvernul democrat-popular. Acest nucleu va conduce efectiv România în perioada 1945-1952 în detrimentul celorlalte două nuclee: al comuniştilor aflaţi în ilegalitate, în frunte cu Ştefan Foriş, asasinat în 1944; al comuniştilor români închişi la Doftana şi Târgu Jiu, sub conducerea lui Gh. Gheorghiu-Dej (Nicolae Ceauşescu, Chivu Stoica, Gh. Apostol, Constantin Pârvulescu) care vor ocupa eşalonul II în organele superioare ale partidului, spre deosebire de grupul "deviaţioniştilor de dreapta": Ana Pauker, Vasile Luca, Teoharie Georgescu; suprimarea pluralismului politic prin desfiinţarea partidelor politice istorice în 1947; transformarea sistemului politic prin abolirea monarhiei constituţionale şi proclamarea republicii populare la 30 decembrie 1947; elaborarea unei noi Constituţii în 1948 care a consfinţit rolul conducător al partidului unic în societatea românească; transformarea sistemului politic prin desfiinţarea instituţiilor burgheze şi înlocuirea lor cu cele de tip sovietic (de exemplu Marea Adunare Naţională, parlament unicameral, ca organ suprem al puterii de stat); instituirea terorii şi justificarea ei ideologică printr-o propagandă ce viza discreditarea faptelor regimurilor bazate pe exploatarea omului de către om. Ridicarea luptei de clasă la rang de structură fundamentală a vieţii politice a permis distrugerea elitelor politice şi intelectuale ale României, începând cu februarie 1948 iar, începând cu 1950, şi a elitelor morale, adică a celor peste 80.000 de ţărani, aşa-zişii chiaburi consideraţi sabotori ai economiei naţionale pentru că nu au putut da statului cotele-părţi impuse de comunişti. Naţionalizarea principalelor mijloace de producţie (11 iunie 1948); colectivizarea forţată a agriculturii (încheiată la 27 aprilie 1962); industrializarea accelerată a economiei naţionale pe baza planurilor cincinale; introducerea planificării ca unica modalitate de conducere a

economiei repetă aidoma etapele, metodele şi măsurile luate de regimul sovietic în construirea socialismului. Metode şi măsuri a căror aplicare fidelă era asigurată de consilierii sovietici prezenți în toate instituțiile centrale ale statului.

NOTE

[1] Luc Ferry; Evelyne Pisier-Kouchner, *Le totalitarisme*. În: *Traité de science politique* vol. II, (*Les regimes politiques contemporaines*), Paris, P.U.F., 1985, p. 118.
[2] *Ibidem*, p. 119.
[3] Aron, Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Ed. Gallimard, 1965, p. 287-288.
[4] *Ibidem*, p. 290.
[5] *Ibidem*, p. 290.
[6] *Ibidem*, p. 302.
[7] *Ibidem*, p. 294.
[8] Spiro, Herbert, *Totalitarism.* În: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 16, 1968.
[9] Friedrich, Carl J. , *Totalitarism*, Cambridge, Harvard University Press, 1954.
[10] Deutsch, Carl W., *Craks in the Monolith and patterns of desintegration totalitarian systems, op. cit*., *supr.*
[11] Marcuse, Herbert, *Raison et Révolution*, Paris, Minuit, 1968.
[12] Layton, Geoff, *Germania: al Treilea Reich, 1933-1945*, Bucureşti, Editura ALL. 1999, p. 15-16.
[13]
[14] Carrère d' Encausse, Helene, *U.R.S.S. ou le totalitarisme exemplaire*. În: *Traité de science politique*, vol. II (*Les regimes politiques contemporaines*) , Paris, P.U.F., 1985, p. 213.
[15] *Ibidem*, p. 214-215.
[16] *Ibidem*, p. 217.
[17] Mussolini, Benito, *Cuvântare la cea de a X-a aniversare a regimului*, Roma, 1932.
[18] *La carta del Lavoro*, Milano, 1927, art. 3.
[19] Mussolini, Benito, *Le Fascisme, doctrine et institution*, Paris, Denoel and Steele, 1933.
[20] Daubier, Cf.J., *Histoire de la révolution culturelle prolétarienne en Chine*, Paris, 1970.
[21] Vezi, în această privință, excelentele cărți ale avocatului Baciu Nicolae, *Ialta şi crucificarea României; Agonia României. 1944-1948.*
[22] *Ibidem.*

TEMA NR. 11

DOCTRINA LEGIONARĂ

Contextul social-istoric

Cunoaşterea doctrinei legionare beneficiază astăzi de cadrul favorabil al deschiderii istoriografiei şi politologiei româneşti postdecembriste spre reconstituirea uneia din cele mai controversate perioade din istoria României – epoca interbelică.

Imaginea Gărzii de Fier ca "organizaţie teroristă de tip fascist" a fost vehiculată, implementată şi întreţinută de propaganda comunistă tocmai ca, prin ricoşeu, să-şi ofere sieşi un dram de legitimitate. În contextul obiectivităţii cunoaşterii, posibil după 1989, studiile despre fenomenul legionar (cărţile lui Eugen Weber, Nicholas Nagy-Talavera, Francisco Veiga, Heinen Arnen, Grigore Traian Pop, C. Petculescu, Ion Coja ca şi reeditarea principalelor texte ale lui Corneliu Zelea Codreanu, Horia Sima şi ale celorlalţi conducători ai Legiunii) se înscriu în tendinţa de a localiza cât mai exact în epocă profilul ideologic şi doctrinar al legionarismului. Un cunoscător cât de cât avizat al temei va constata, de exemplu, reducţionismul ideologic care a ocultat diferenţele existente între național-socialismul german, fascismul italian, falangismul spaniol, legionarism, fascismul maghiar, salazarism etc. ca să nu mai vorbim de faptul că unele din aceste deosebiri sunt de-a dreptul izbitoare. Chiar dacă asemănările sunt, la urma urmei, mai mari decât deosebirile, este un fapt evident că humusul naţional din care se originează doctrina a fost eludat sistematic. Lineamentele spiritual-creştine ale doctrinei au fost trecute sub tăcere sau reduse la rolul de accesorii ale cultului morţii. Dimensiunile xenofobă şi antisemită au estompat în spaţiul cunoaşterii doctrinei concepţia despre stat şi partid, doctrina economică şi socială.

Studiile româneşti despre mişcarea legionară apărute după 1989 se înscriu în aceeaşi controversă pasională: pro sau contra mişcării legionare, controverse care pivotează în jurul aceloraşi fixisme sau reducţionisme ideologice. Aceste polemici, găzduite cu generozitate în publicaţiile de după 1989, îl determină pe Răzvan Codrescu, unul din puţinii specialişti în dreapta creştină românească, să avanseze o veritabilă judecată de valoare asupra legionarismului care, la limită, poate servi şi ca reper metodologic în cercetarea fenomenului legionar: "Legionarismul a avut, ca orice înjghebare istorică, *virtuţile* şi *viciile* lui, din care avem deopotrivă de învăţat. Experienţă complexă, în acelaşi timp *spirituală* şi *politică*, el poartă inevitabil pecetea unui anumit *context istoric*, intern şi internaţional. Altfel spus, legionarismul trebuie înţeles ca o *expresie istoriceşte determinată a dreptei creştine româneşti* (care nu începe şi nu se sfârşeşte cu marea şi "controversata" aventură legionară). Pe de altă parte, dacă Mişcarea aceasta a avut un asemenea răsunet în epocă (nici o altă grupare politică sau spirituală n-a mai atras în aceeaşi măsură atenţia străinătăţii şi n-a mai mobilizat atâtea energii naţionale) şi continuă să aibă ecouri vii până azi, faptul se datorează şi numeroaselor capete strălucite ale culturii noastre contemporane" (ca să împrumutăm o sintagmă a d-lui Pleşu) pe care a ştiut să şi le atragă (ca membri sau doar simpatizanţi) şi care, principial vorbind, o vor «gira» în eternitate"[1].

Demonizarea unilaterală a Mişcării Legionare nu serveşte acestui efort de cunoaştere, dacă se subestimează miopia, toleranţa şi inconsecvenţa clasei politice din România în gestionarea crizei declanşată de primele manifestări paramilitare ale organizaţiei studenţeşti de dreapta când autoritatea legii a fost eludată sistematic în funcţie de raţiuni conjuncturale. De asemenea, fără o evidenţiere a raporturilor dintre mişcarea legionară şi puterea de stat, mai ales după instaurarea dictaturii regale a lui Carol al II-lea (10 februarie 1938) şi fără o evidenţiere a principalelor momente din evoluţia acestei organizaţii nu se poate înţelege caruselul violenţei şi crimelor politice ce a însângerat istoria statului român,

într-un veritabil război civil fără precedent în Europa secolului al XX-lea. Câteva repere ale evenimentelor violente la care legionarii au fost, concomitent, subiect şi obiect, sunt absolut indispensabile pentru o poziţionare exactă a Mişcării în epocă. După achitarea lui Corneliu Zelea Codreanu şi a lui Ion I. Moţa în toamna anului 1924 (primul că l-a ucis pe prefectul Manciu; al doilea pentru că a tras în studentul trădător Aurelian Vernichescu, vinovat că a denunţat autorităţilor complotul pus la cale de organizaţiile studenţeşti împotriva unor oameni politici şi de afaceri vinovaţi, în ochii lor, de dezastrul naţional) urmează o perioadă de acalmie până în 1930, odată cu revenirea în ţară a regelui Carol al II-lea. În iulie 1930 studentul macedonean Beza a tras asupra sub-secretarului de stat de la Interne, Constantin Angelescu. În decembrie 1933, din ordinul primului ministru liberal I.G. Duca, ”Garda de Fier”, ipostază politică a “Legiunii Arhanghelului Mihail”, este abuziv dizolvată, iar conducătoruii ei (Ion I. Moţa, Vasile Marin, Sterie Ciumetti) fiind închişi la Jilava până în ajunul Anului Nou. Sterie Ciumetti avea să fie asasinat de poliţie în noaptea de 29 spre 30 decembrie 1933. “După mărturiile vremii, ar fi fost între zece şi unsprezece mii de arestaţi în toată ţara, fără nici o bază juridică, fiind puşi în libertate abia după ce partidul de guvernământ şi-a asigurat triumful electoral”[2]. Acest fapt a dus la asasinarea lui I.G. Duca[*] în seara zilei de 29 decembrie 1933 pe peronul gării din Sinaia, de către trei studenţi legionari, aşa numiţii *Nicadori* (*Nicolae Constantinescu; Ion Caranica; Doru Belimace*) care, se pare, că acţionaseră din proprie iniţiativă. La procesul din martie-aprilie 1934 cei trei au fost condamnaţi la muncă silnică pe viaţă, dar nu s-a putut demonstra implicarea conducerii legionare în acest asasinat.

După instaurarea dictaturii regale, C. Zelea Codreanu este arestat pe 17 aprilie 1938, împreună cu alţi 12 membri ai conducerii Legiunii, internaţi în lagărul de la Râmnicul Sărat şi asasinaţi prin ştrangulare în seara zilei de 30 noiembrie 1938 lângă pădurea Ţâncăbeşti, între Râmnicul Sărat şi Bucureşti. Ca reacţie la asasinarea Căpitanului, o echipă formată din nouă legionari, sub conducerea avocatului Miti Dumitrescu, îl vor asasina pe primul ministru Armand Călinescu, “călăul Căpitanului”. Ca reacţie la asasinarea primului ministru, în seara zilei de 21 spre 22 septembrie Palatul şi Guvernul ordonă printr-o hotărâre comună masacrarea legionarilor internaţi în lagăre, precum şi a câte 3 legionari din fiecare judeţ al ţării, ale căror trupuri să fie expuse în pieţele publice (cum se procedase deja la Bucureşti cu cei nouă “Răzbunători”). Sunt exterminaţi astfel 252 de legonari aleşi pe sprânceană: 44 în lagărul de la Miercurea Ciuc; 32 în cel de la Vaslui; 13 în cel de la Râmnicul Sărat; 7 la Spitalul Militar din Braşov; 10 în Bucureşti şi 153 în restul ţării”[3]. La Râmnicul Sărat sunt executaţi şi supravieţuitorii echipei din Spania: prinţul Cantacuzino; Gh. Clime; Bănică Dobre şi Nicolae Totu.

După instaurarea statului naţional-legionar (14 septembrie 1940), în noaptea de 26 - 27 noiembrie 1940 o echipă de legionari, condusă de Dumitru Grozea, şeful Corpului Muncitoresc Legionar, va asasina pe cei 64(65) deţinuţi închişi la Jilava pentru cercetări privind crimele săvârşite împotriva legionarilor în timpul lui Carol al II-lea. Printre victime se numărau foşti prim-miniştri (generalul Gheorghe Argeşeanu); miniştri (Victor Iamandi); şeful SSI (Mihail Moruzov); Gavrilă Marinescu (prefectul Poliţiei Capitalei); Niki Ştefănescu (directorul Siguranţei Statului) etc. O zi mai târziu, în seara zilei de 28 noiembrie 1940, o echipă condusă de inginerul Traian Boeru îl va asasina mişeleşte pe Nicolae Iorga şi pe marele economist Virgil N. Madgearu. Ulterior, conducerea Legiunii (în frunte cu Horia Sima) va încerca să disculpe Mişcarea de această gravă responsabilitate, punând asasinatele pe seama revoltei incontrolabile care a cuprins masele de legionari la vederea cadavrelor mutilate ale foştilor lor camarazi, cu ocazia deshumării lor în lunile septembrie, octombrie şi noiembrie 1940. Unii istorici ai Legiunii nu au exclus nici ipoteza amestecului serviciilor

[*] Relaţiile dintre Carol al II-lea şi primul său ministru liberal, I.G. Duca nu constituie obiectul acestui curs.

secrete străine, interesate în destabilizarea statului român şi în controlul bogăţiilor sale strategice. Întrucât cursul nostru este adresat, în special, studenţilor de la Facultatea de Comunicare şi Relaţii Publice ne vedem obligaţi să ne limităm (şi din cauza lipsei de spaţiu) la componenta imagologică a doctrinei. După înfrângerea rebeliunii legionare (19 - 22 ianuarie 1941), generalul Ion Antonescu (cel care i-a adus la guvernare în septembrie 1940) îi va arunca în închisori sau îi va trimite pe prima linie a frontului.

După 23 august 1944 "războiul româno-român" va continua pe alte coordonate. Acuzaţii şi acuzatorii din perioada interbelică se vor găsi de aceeaşi parte a baricadei: în boxa acuzaţilor. Clasa politică din România va plăti cu viaţa încrederea în promisiunile demagogice ale comuniştilor. Profitând de dezbinarea Mişcării Legionare şi exploatând animozitatea acesteia faţă de partidele istorice, conducerea P.C.R., prin Ana Pauker şi Teohari Georgescu, va încheia un pact de neagresiune cu grupul legionar dominant din ţară, condus de Nicolae Petraşcu, la 6 decembrie 1945. Celelalte grupări legionare apucaseră fie calea munţilor, fie activau în străinătate sau în organizaţii subversive. Pactul de neagresiune prevedea ca legionarii din ţară să nu împiedice guvernul şi autorităţile statului şi să nu iniţieze acţiuni teroriste menite să ducă la destabilizarea statului. Comuniştii urmăreau două obiective: să neutralizeze potenţialul de violenţă legionară şi să-şi facă un aliat în lupta împotriva partidelor istorice. Între 1948-1950, odată cu consolidarea puterii, comuniştii vor purcede la o adevărată "vânătoare de vrăjitoare": legionarii vor fi vârâţi iarăşi în închisori din care nu va mai ieşi decât o infimă parte dintre ei, de-abia în iunie - iulie 1964.

Dacă ar fi să dăm crezare diferitelor schiţe autobiografice ale lui Corneliu Zelea Codreanu mişcarea legionară se originează în înseşi spasmele care au urmat primului război mondial. Realizarea Marii Uniri, pe lângă orizontul optimist de aşteptare adus peste ţară, a antrenat în curând un val de nelinişte, declanşat de înseşi tensiunile create de necesitatea consolidării unirii geografice şi politice a provinciilor româneşti de peste Prut şi Carpaţi cu Patria-Mamă. Aceste nelinişti şi tensiuni, create de consolidarea acestei unităţi deopotrivă cu cea spirituală, economică şi socială, au avut un deosebit ecou în rândurile tinerei generaţii de elevi şi studenţi, unii dintre ei maturizaţi prematur pe front sau simţindu-se chemaţi pentru a desăvârşi această sarcină.

După terminarea primului război mondial, generaţia tânără, de 16-22 ani, care nu a participat pe câmpurile de luptă, a preluat, la nivelul compensaţiei simbolice, avântul eroic al soldaţilor din tranşee pe care l-au convertit în energie spirituală. La aceasta se adaugă şi influenţa şi prestigiul, dorinţa de a-i imta pe studenţii demobilizaţi care se vor reîntoarce la studii alături de colegii lor mai mici cu 4-5 ani. Victoria de pe câmpul de luptă nu a adus însă beneficiile scontate, nu a satisfăcut imensul orizont de aşteptare al populaţiei. "Speranţele erau imense şi pentru cei mai mulţi calitatea de român era atunci un privilegiu. Pe lângă marile emoţii istorice se prezentau promisiuni uşor de realizat, schimbări sociale de mare importanţă. În faţa burgheziei se afla un drum aurit. (…) Burghezia mică şi mijlocie, încă în plin proces de consolidare şi, în mod special, inteligheņţia (…) vedeau în servirea statului posibilitatea cea mai sigură de a se realiza" (…)[4]. România se confrunta cu grave probleme economice şi sociale, cauzate de povara războiului, neputând să materializeze aspiraţiile tinerei generaţi. În plus, întregirea hotarelor amplificase problemele sociale şi geopolitice: la răsărit, ca şi la apus, în Ungaria, se profila pericolul bolşevic; ofensiva ideologică a stângii, cu internaţionalismul ei şi cu lozinca dreptului popoarelor la autodeterminare, găsea în aceste ţări epuizate de efortul de război un teren ideal de expansiune. Exploatând situaţia de criză şi cu sprijin logistic din partea Cominternului, grevele muncitoreşti ascundeau, în spatele revendicărilor economico-sociale legitime, o dimensiune profund antinaţională: "La fiecare 3-4 zile, pe străzile Iaşului, mari demonstraţii comuniste. Cele 10-15.000 de lucrători înflămânziţi şi manevraţi de mâna criminală iudaică, de la Moscova, parcurgeau străzile în cântecul Internaţionalei, în strigăte de: "Jos Armata!",

"Jos Regele!", purtând plancarte pe care se putea citi: "Trăiască revoluția comunistă", "Trăiască Rusia Sovietică!"[5].

Aceasta era atmosfera în care grupul de liceeni din cursul superior al liceului din Huşi intenționa să pună bazele unei societăți secrete cu caracter antibolşevic şi de apărare națională, în primăvara anului 1919. Adevărată sau nu, mărturia lui Corneliu Zelea Codreanu atestă însă starea de spirit a generației tinere care nu putuse primi botezul de foc al tranşeelor pe front. Această stare de spirit se caracteriza printr-o sinteză insolită: pe de o parte, un complex social de inferioritate față de frații lor mai mari care au beneficiat de această experiență traumatizantă, ceea ce echivalează cu un examen de inițiere şi de maturizare pentru a putea trece în rândul bărbaților; pe de alta, valorile specifice vârstei cuprinse între 14-18 ani, valori care formează subculturile juvenile şi au un impact decisiv în constituirea şi cimentarea coeziunii de grup: spirit de sacrificiu; curaj; loialitate; cultul şefului; dragoste de risc. Cel puțin, majoritatea studiilor de sociologia devianței din cadrul criminologiei contemporane pune accentul pe aceste valori constitutive şi coezive ale grupului de delincvenți tineri.

Activitatea politică a lui Codreanu debutează în Iaşul acelei epoci tulburi, pe fondul masivelor manifestări muncitoreşti din anii 1919-1920 ale căror revendicări depăşeau pe cele economice, legitime de altfel, şi serveau ca alibi pentru manipularea politică şi ideologică a nemulțumirii de către agenții infiltrați ai Cominternului. Turnura antinațională pe care presa de stânga o dă acestor evenimente, atacurile la adresa instituțiilor statului, a statului național chiar, determină formarea *Gărzii Conştiinței Naționale* de către muncitorul Constantin Pancu la care C. Zelea Codreanu aderă entuziasmat. Cariera de militant politic, cu accentul pus pe acțiunea politică nemijlocită, începe la Atelierele CFR Nicolina în zilele de 10-11 februarie 1920 când Corneliu Zelea Codreanu înlocuieşte steagul roşu, cu secera şi ciocanul, de pe acoperişul atelierelor, cu steagul tricolor.

Pe lângă problemele sociale şi economice nesoluționate, formarea statului național unitar a inclus şi o componentă etnică ale cărei dimensiuni cu greu ar putea fi subestimate. Dintre acestea, acordarea de drepturi politice şi economice evreilor (celebrul articol 7 din Constituție) a reprezentat un veritabil "cui al lui Pepelea" pentru statul român modern. Inexistența unei clase de mijloc româneşti în Moldova, Basarabia şi Bucovina şi numărul mare al populației evreieşti în aceste regiuni a determinat, practic, o acaparare a comerțului de către etnicii evrei, ceea ce a creat tensiuni în relațiile cu populația românească. Comercianții evrei erau acuzați că joacă doar un rol parazitar, speculant, în viața economică a țării, că exploatează sărăcia țăranilor prin vinderea de băuturi spirtoase falsificate şi prin camătă, ruinându-i prin dobânzile oneroase acumulate. În plus, pe fondul grevelor muncitoreşti şi a încercărilor de penetrare a comunismului în România (1918-1921), a presiunii internaționale pentru încetățenirea etnicilor evrei, comunismul va fi perceput o creație iudeo-masonică urmărind ca, în spatele unor sloganuri îmbietoare precum "societatea fără clase" şi "dictatura proletariatului" sau "lupta de clasă", să instituie lupta de rasă prin manipularea forței muncitorilor din țările de primire.

Reacția studenților de la Facultatea de Drept din Iaşi avea să se manifeste la refuzul autorităților locale de a permite slujba religioasă care preceda în fiecare an deschiderea cursurilor. Acest fapt a facilitat crearea de numeroase organizații studențeşti de tip naționalist, cum ar fi organizația "Petru Maior" de la Cluj condusă de Ioan I. Moța sau cea de la Iaşi condusă de Corneliu Zelea Codreanu. Pe fondul tensiunilor acumulate între doleanțele studenților şi interdicția autorităților, pe 10 decembrie 1922 izbucneşte greva generală a studențimii române. Ziua de 10 decembrie va fi intitulată "Ziua studențimii române" iar inițiatorii ei se vor autodefini "Generația de la 22".

Principala revendicare a studențimii române era aplicarea "Numerus clausus" în învățământ. Prin "numerus clausus" se cerea ca proporția studenților aparținând minorităților

etnice să fie egală cu ponderea acestor minorităţi în totalul populaţiei. Astfel, dacă 4% din populaţie o reprezenta minoritatea evreiască, atunci în universităţile româneşti studenţii evrei trebuiau să reprezinte tot 4%. Aceasta reprezenta o exagerare, nefiind conformă cu tratatul semnat de România asupra drepturilor minorităţilor. România nu recunoştea drepturi colective pentru minorităţi, ceea ce făcea ca teoria “numerus clasus” să nu poată fi aplicată.

Nucleul *Legiunii Arhanghelului Mihail* s-a format în anii grevelor studenţeşti din 1922-1923. În octombrie 1923 studenţii: Corneliu Zelea Codreanu, Ionel Moţa, Corneliu Georgescu, Aurelian Vernichescu, Ilie Gârneaţă, Leonida Bondoc, Radu Mironovici şi Tudose Popescu au plănuit un atentat împotriva unor bancheri, directori de ziare şi reprezentanţi ai Partidului Naţional Liberal consideraţi vinovaţi de introducerea în Constituţie a unor prevederi privind încetăţenirea evreilor. Acest complot, destul de fantezist în scopurile sale, a fost descoperit de către poliţie (Vernichescu i-a denunţat autorităţilor) şi studenţii arestaţi. Ionel Moţa îl va împuşca pe Vernichescu considerându-l trădător. În urma unui proces, în martie 1924, studenţii vor fi eliberaţi în afară de Ionel Moţa (preşedintele asociaţiei studenţeşti “Petru Maior” din Cluj). El va fi achitat în urma unui alt proces în octombrie 1924. Perioada de închisoare (octombrie 1923 - martie 1924) a fost folosită de studenţii naţionalişti pentru a înfăptui planuri de organizare şi acţiune. Iată ce nota în cartea *Pentru Legionari* Corneliu Zelea Codreanu:

“*În biserica de la închisoarea de la Văcăreşti, ne-am închinat în fiecare dimineaţă timp de şase luni, iar Moţa timp de un an. Acolo am plămădit gândurile unei organizaţii tinereşti, acolo am găsit icoana Sfântului Arhanghel Mihail, acolo la umbra unei icoane, noi, cei predestinaţi la o condamnare de cel puţin cinci ani de muncă silnică, ne-am legat împeună şi am rămas legaţi până în ziua de astăzi (1933) în slujba aceleiaşi cauze sfinte*”.

După achitare, grupul de studenţi se vor intitula “Văcăreşteni”, după numele închisorii mănăstire în care au fost deţinuţi. Acest grup a reprezentat nucleul *Legiunii Arhanghelului Mihail* (1927) sub conducerea lui Corneliu Zelea Codreanu.

Mişcarea studenţească va căuta să se organizeze (1924) dar va fi tratată cu brutalitate de către poliţie. Studenţii au încercat, pe lângă agitaţia politică, să organizeze unele tabere de muncă (fabricarea de cărămizi, îngrijirea unor grădini de zarzavaturi) dar permanent s-au confruntat cu ostilitatea poliţiei. Corneliu Zelea Codreanu îl va împuşca pe prefectul Constantin Manciu (octombrie 1924) acuzat că a brutalizat pe studenţi. Arestat, va fi achitat în urma unui proces desfăşurat la Focşani şi Turnu-Severin.

Din manifestările social-politice ale studenţimii din anii 1920-1924 se pot desprinde deja câteva concluzii folosite mai târziu în organizarea Mişcării Legionare:

1. studenţii (nucleul din jurul lui Corneliu Zelea Codreanu) erau legaţi printr-o religie comună – ortodoxia; în luptă cu studenţimea de stânga şi cu spiritul secularizant al universităţii, ei au încercat să promoveze valorile creştine. Corneliu Zelea Codreanu aminteşte de reuşita de a impune deschiderea anului universitar (1923) la Universitatea din Iaşi cu serviciul religios. În anul 1922 a înfiinţat Asociaţia Studenţilor Creştini.

2. conştientizarea faptului că existau interese comune între politicienii români şi clasa mijlocie evreiască (aşa se explică complotul pus la cale în 1923). În 1923 studenţii aderă la L.A.N.C. unde îşi fac ucenicia politică, dar ei vor continua să formeze o grupare aparte până în 1927. Respingerea democraţiei (considerată ca incapabilă să facă faţă cerinţelor vremii) şi a politicianismului.

3. ideea înfiinţării taberelor de muncă, care avea şi rolul de a solidariza studenţimea.

4. formarea şi educarea unei elite; “*Într-o organizaţie nu intră cine vrea, ci intră cine trebuie şi rămâne cine e, şi atâta vreme cât e om corect, muncitor, disciplinat, credincios”* (Corneliu Zelea Codreanu, *Pentru legionari*).

5. cu toate că se pronunţau pentru un sistem politic totalitar, legionarii au acceptat jocul democratic, din care în câteva rânduri au fost excluşi.

6. spiritul de jertfă în folosul neamului; cultul eroilor şi certitudinea că prin lupta lor contribuie la mântuirea neamului românesc.

Spiritualismul legionar

Liantul sufletesc care i-a unit pe membrii L.A.N.C. (Liga Apărării Naţional-Creştine) şi apoi pe membrii fondatori ai Legiunii Arhanghelului Mihail a fost ortodoxia, considerată religie naţională şi cheie de boltă a spiritualităţii româneşti.

Prioritatea valorilor morale asupra celor materiale, denunţarea tendinţelor laice şi secularizante din societatea românească, lupta împotriva ateismului, principiul dragostei şi al toleranţei, valori fundamentale în spiritualitatea ortodoxă induc oare ideea unei democraţii creştine româneşti, inspirate din umanismul religiei ortodoxe, al cărei rol ar fi de a oferi o dreaptă măsură şi pavăză valorilor politice? Atunci cum se explică faptul că o mişcare care punea pe frontispiciul valorilor sale dragostea creştină făcea din crimă o valoare politică? Nu îşi aneantiza ea tot eşafodajul doctrinar, *ex abrupto*, de vreme ce a lua viaţa unui om echivala în religia creştină cu cel mai grav dintre păcate, dat fiind faptul că unicitatea şi sacralitatea fiinţei umane erau o copie imperfectă a modelului divin perfect? Înşişi conducătorii legionari dau o mare importanţă scrierilor patristice care fundamentează ideea de dragoste în viziune creştină, începând cu *Epistola către romani a Sfântului Pavel.* Ce a determinat această gravă distorsiune a valorilor creştine la o mişcare proiectată pe baze spiritual-creştine? Ultragierea demagogiei, a politicianismului, a corupţiei, a trădării care ameninţau fiinţa naţională? Dacă aşa stau lucrurile înseamnă că ne aflăm în faţa unei metapolitici (determinarea politicului prin raportarea la un alt sistem de valori şi prin atingerea obictivelor intrinsec politice prin alte mijloace decât cele ale construcţiei şi luptei politice propriu-zise). În repetate rânduri, conducătorii Legiunii au simţit nevoia să legitimeze asasinatele politice care le puneau sub semnul întrebării credibilitatea principiilor: "Declar în faţa lui Dumnezeu şi a istoriei că violenţele noastre au fost întotdeauna de apărare şi legitim răspuns.

Iniţiativa ilegalităţilor şi a violenţelor revine în întregime inamicilor noştri", spunea Ionel I. Moţa, lăsând să se înţeleagă că vina acestor crime revine regimului democratic care, în numele libertăţilor şi drepturilor înscrise în Constituţie, au prigonit fără nici un motiv legal mişcarea legionară. Un posibil răspuns ar putea fi întrezărit în ierarhia valorilor profesate de Legiune, în valori-scop şi valori-mijloc: "… când este chestiunea să aleg între moartea, dispariţia ţării mele şi aceea a tâlharului, eu prefer moartea tâlharului şi sunt mai bun creştin dacă nu permit ca tâlharul să-mi nenorocească ţara şi să mi-o ducă la pieire", răspundea C. Zelea Codreanu unei interpelări parlamentare în legătură cu afacerea Blank, când a susţinut introducerea pedepsei cu moartea pentru spoliatorii Banului Public. Francisco Veiga vede în asasinatele politice comise de legionari o persistenţă a condiţiilor sociale care au stat la baza apariţiei haiducilor. Populaţia românească ar fi văzut în "violenţa ocazională a legionarilor" o reacţie "firească" faţă de "imoralitatea" politică sau socială dominantă şi chiar o formă "delegată" de a face dreptate. Aceştia omoară sau pedepsesc după o strictă selecţie: un prim-ministru, un poliţist evreu, însă nu dezvăluie o violenţă de masă, de mari proporţii"[6].

În fond, era "o formă de justiţie" şi «corelaţie» într-o societate în care n-a existat niciodată un control democratic al mecanismelor statului, în care puterea şi autoritatea se confundau în permanenţă în detrimentul cetăţeanului"[7]. Însuşi C. Zelea Codreanu, într-un discurs parlamentar, răspunzând unui deputat afirma: "(…) fenomenul cauzal al morţii lui Duca nu este complotul ci provocările, nedreptăţile şi încălcările de legi ale acestuia ca şef al guvernului. În aceasta stă valoarea istorică-morală a gestului de la Sinaia, din care conducătorii au de învăţat că, dacă îndrăznesc să sfarme legile şi să-şi iasă din minţi, se înşală imaginându-şi că prin situaţia pe o deţin sunt la adăpost de orice răspundere"[8].

În opinia lui C. Zelea Codreanu "*Mişcarea legionară nu se întemeiază exclusiv pe principiul autorităţii şi nici pe acela al libertăţii. Ea îşi are temeliile înfipte în principiul dragostei.* În el îşi au rădăcinile atât autoritatea cât şi libertatea.

Dragostea e împăcarea între cele două principii: autoritate şi libertate. Dragostea se află la mijloc, între ele şi deasupra lor, cuprinzându-le pe amândouă în tot ce au ele mai bun şi înlăturând conflictele dintre ele"[9].

Prin spiritualitatea creştină a iubirii, deosebirile dintre regimurile politice, ideologiile politice, lupta pentru cucerirea puterii dispar şi în locul acestora apare pacea socială ca o sinteză a tuturor însuşirilor omeneşti. Dar dragostea pe care Dumnezeu a sădit-o în sufletele oamenilor nu exclude, ci , dimpotrivă, presupune obligaţia de a fi disciplinat, de a fi ordonat. Se pune problema: dacă dragostea înseamnă cheia soluţionării tuturor problemelor sociale, prin abandonarea în faţa Celuilalt, de ce mai este necesară impunerea disciplinei considerată ca "*cea mai mică dintre toate jertfele* pe care un om poate să le facă pentru victoria neamului său"[10]. Nu cumva nobleţea acestui principiu, extras din *Epistola către Corinteni* a Sfântului Pavel este o camuflare, o justificare ideologică a unei tendinţe totalitare sub motivaţia unităţii de voinţă şi de iubire?

O altă dimensiune de o deosebită importanţă a ideologiei legionare era formarea omului nou, pe coordonatele spiritualităţii creştin ortodoxe. De fapt acesta trebuia să fie un *Supraom*, racordat la tensiunea epopeică a "schimbării la faţă a României". Acest om nou, simbol al perfecţiunii, trebuia să dezvolte la maximum "toate posibilităţile de mărire omenească ce se află sădite de Dumnezeu în sângele neamului nostru"[11]. Imaginea de Făt-Frumos a acestui om nou nu mai ţinea cont de datele concrete bio-psiho-sociale ale naturii umane ci izvora din vitalismul biologic al curentelor de dreapta ca şi din funcţia de socializare a partidului în doctrina fascistă şi naţional-socialistă, unde membrul de partid este văzut ca o personificare morală a naţiunii respective: "Din această şcoală legionară trebuie să iasă un *om nou*, un om cu calităţi de erou. Un uriaş în mijlocul istoriei noastre, care să lupte şi să biruiască împotriva tuturor duşmanilor Patriei, lupta sa şi biruinţa sa trebuind să se prelungească şi dincolo, asupra inamicilor nevăzuţi, asupra puterilor răului"[12]. Imaginea acestui om se încadrează, tipologic vorbind, în structurile antropologice ale imaginarului social din balada istorică românească. Este vorba de o simplă translaţie de însuşiri pozitive, fizice şi morale, ale eroului din basme şi balade, începând cu ciobanul mioritic, Pintea haiducul, Gruia Viteazul, Toma Alimoş etc.: "tot ce-şi poate imagina mintea noastră mai frumos ca suflet, tot ce poate rodi rasa noastră mai mândru, mai înalt, mai drept, mai puternic, mai înţelept, mai curat, mai muncitor, mai viteaz, iată ce trebuie să ne dea şcoala legionară"[13]. Să observăm, în treacăt, diferenţa dintre imaginea omului nou propus de doctrinele dreptei, cu accentul pus pe factorii personalităţii precumpănitori morali şi imaginea omului nou, "constructor conştient şi devotat al socialismului" a cărui personalitate este un amalgam de teze ideologice.

Pe baza acestor calităţi ale omului nou, legionar se va putea purcede la o schimbare de mentalitate, semnul indubitabil al victoriei ordinii politice noi. Această schimbare de mentalitate îşi are obârşia în "credinţa nestrămutată" care dă oricărui luptător tăria de spirit şi de caracter necesare victoriei. Obiectivul suprem consta în schimbarea mentalităţii "în care viţelul de aur era socotit ca centru şi înţeles al vieţii. Domnia absolută a materiei era răsturnată pentru a fi înlocuită cu domnia spiritului, a valorilor morale"[14].

La rândul său, Mircea Eliade evidenţiază şi el caracterul spiritual-creştin al mişcării legionare. Ceea ce o diferenţia de alte mişcări politice este primatul desăvârşit al spiritului asupra slăbiciunilor cărnii, o revoluţie spirituală al cărei obiectiv este lupta împotriva "păcatului şi nevredniciei": (…). "În timp ce toate revoluţiile contemporane sunt politice (…) şi au ca scop cucerirea puterii de către un om, revoluţia legionară are o ţintă supremă: mântuirea neamului, împăcarea neamului românesc cu Dumnezeu" (…)[15].

Mişcarea legionară se deosebeşte de celelalte revoluţii totalitare prin absenţa luptei de clasă şi a primatului economic ca şi prin faptul că omul nou, visat de Legionari, trebuie să fie opera revoluţiei spirituale, a unei "prefaceri lăuntrice". Formarea omului nou nu a fost niciodată consecinţa revoluţiilor politice, ci a revoluţiilor spirituale, de la budism şi creştinism până la Renaştere şi Reformă. Dacă obiectivele celorlalte revoluţii totalitare din Europa sunt materiale economice (comunismul); restaurarea statului (fascismul); afirmarea rasei ariene (nazismul) "sensul mişcării legionare se deosebeşte de tot ce s-a făcut până astăzi în istorie şi biruinţa legionară va aduce după sine nu numai restaurarea virtuţilor neamului nostru, o Românie vrednică, demnă şi puternică – ci va crea un om nou, corespunzător unui nou tip de viaţă europeană"[16].

Teoria jertfei

O paralelă între creştinismul orotodox şi ideologia mişcării legionare arată că principiile strategice şi tactice de acţiune ale legionarilor aveau o fundamentare teoretică în viziunea dogmaticii ortodoxe despre mântuire, iar abaterile de la aceasta erau, în teorie cel puţin, aspru judecate.

Jertfa legionară poate fi încadrată în tipologia durkeheimiană a sinuciderii altruiste obligatorii, adică "*cea în care eul nu-şi aparţine deloc sie însuşi, în care se confundă cu altceva din exteriorul său, cea în care polul conduitei sale se află în afară, în grupul din care face parte"*[17].

"Putem mai ales să clasăm în această rubrică moartea unor martiri creştini; este vorba de acei neofiţi care, chiar dacă nu se sinucideau, se lăsau omorâţi de bunăvoie, căutau moartea prin orice mijloc, făceau astfel încât ea să devină inevitabilă. Orice caz în care actul ce determină moartea este îndeplinit de victimă în cunoştinţă de cauză este un act de sinucidere. Pe de altă parte, pasiunea entuziastă cu care fidelii religiei noi mergeau în întâmpinarea sacrificiului suprem arată că, în acel moment, ei îşi anihilaseră complet personalitatea, în favoarea ideii pe care o slujeau"[18].

Jertfa este văzută ca trecerea dintr-o lume neperfectă în cea veşnică (dumnezeiască). În acelaşi timp este văzută ca piatră de temelie a învierii neamului (în sens de regenerare spirituală, căpătare a conştiinţei de sine, creare a unui nou suflu spiritual).

În religia ortodoxă jertfa reprezintă nu o satisfacere a Dumnezeirii ci propria noastră salvare, fiind săvârşită spre Înviere: "În moartea ca jertfă, ce primeşte drept răspuns din partea Tatălui învierea stă taina Răscumpărării"[19]. Părintele Galeru circumscrie cu precizie fenomenologia jertfei în spaţiul spiritualităţii ortodoxe. După domnia sa caracteristica esenţială a jertfei care angajează întreaga existenţă este creaţia.

Jertfa, prin urmare, presupune următoarele aspecte:

1. jertfa presupune existenţa unui scop care poate fi atins prin intermediul ei (există o speranţă);

2. trecere de la o lume întemeiată pe valori compromise (văzute ca false) la o lume perfectă;

3. jertfa include suferinţa; sacrificiul material şi personal (jertfa ca suport al creaţiei; creaţia prin jertfă – legenda meşterului Manole),

4. jertfa este personală (subiectul jertfei îl constituie persoana);

5. jertfa reprezintă răscumpărarea păcatului (jertfa omoară păcatul; mântuirea prin jertfă; purificarea prin jertfă);

"*În jertfă e întrezărită o viaţă nouă şi are loc trecerea de la o lume constituită de valori, la alta. Jertfa «vede» un nou model de existenţă, o nouă frumuseţe, în care e sacrificată şi transfigurată lumea veche"*[20].

"*Raţiunea profundă, esenţială a jertfei e creaţia… Nu-şi află înfăptuirea decât în creaţie, iar fără creaţie, fără să zidească într-un fel, e deşartă, zadarnică, o formă pietrificată, îşi pierde raţiunea ei autentică*"[21].

Jertfa, prin urmare, presupune următoarele aspecte:

Pentru conducerea Legiunii, moartea eroică este văzută ca fiind calea spre mântuire şi piatră de temelie a biruinţei legionare. În numeroase scrieri, luări de poziţii, cuvântări omagiale, însemnări, cântece, gradele legionare pun un accent deosebit pe cantitatea de jertfă necesară care trebuie să determine victoria spiritului în luptă cu materia coruptă: "Ţelul final nu este viaţa ci Învierea. Învierea neamurilor în numele Mântuitorului Iisus Hristos"[22]. Această filosofie asupra jertfei s-a cristalizat în timp în strânsă legătură cu psihologia vendettei, ca reacţie la prigoana oficială declanşată împotriva mişcării. Această psihologie este operaţională mai ales în spaţiul Peninsulei Balcanice şi a fost introdusă în cadrul mişcării de nucleul studenţilor macedoneni. Aromânii, se ştie, ca grup etnic minoritar, a fost confruntat de-a lungul istoriei cu numeroase acte de barbarie din partea majoritarilor. De unde şi ideea de răzbunare prin asasinat şi predarea pentru ispăşirea păcatului.

"…(…) a fi elită legionară în limbajul nostru nu înseamnă numai a lupta şi a învinge, ci înseamnă: permanenta jertfire de sine în folosul Neamului, că ideea de elită este legată de ideea de jertfă, de sărăcie, de trăire aspră şi severă a vieţii, că unde încetează jertfirea de sine acolo încetează elita legionară"[23].

Strâns legată de teoria jertfei în ideologia legionară este mistica morţii, derivată din mistica naţionalistă. Prin moarte se realizează transfigurarea jertfei în premisă pentru salvarea Neamului: "Legionarul iubeşte moartea, căci sângele lui va servi pentru plămădirea cimentului Românei legionare"[24]. În sens creştin ortodox mistica poate fi definită ca o cunoaştere trăită supraraţional, ca trăire personală a unirii cu Dumnezeu prin rugăciune, contemplaţie sau ca adoraţie extatică a Divinităţii. În filosofia românească C. Noica va da o fundamentare antropologică morţii, concepută ca model de "iniţiere spirituală", adică "determinarea, prin tipul de moarte către care aspiri, la tipul de viaţă pe care nădăjduieşti să-l atingi"[25]. Orice transcendere a umanului în zona spiritualităţii are ca fundament actul de jertfire, "în nădejdea primenirii celei mai adânci". Revoluţiile spirituale au la bază această iniţiere la viaţă prin iniţierea la moarte. Viaţa creştină capătă sens numai prin imitaţia jertfei lui Iisus Hristos, prin iniţierea suferinţelor sale pe Cruce, pentru salvarea oamenilor, în perspectiva sfârşitului inevitabil.

"Moartea legionară nu are nimic comun cu moartea obişnuită. Prin moarte, un legionar devine unul şi acelaşi cu Eternitatea; prin moarte, devine încarnarea pământească a istoriei. El devine o legendă. Un legionar nu trebuie să ezite în faţa morţii. Moartea este dragă inimii legionarului. Idealul suprem se îndeplineşte prin moarte, el devine astfel un simbol. Moartea legionarului este un simbol, este un cult"[26].

În iulie 1930, Legiunea Arhanghelului Mihail îşi schimbă denumirea în "Garda de Fier", concomitent cu eforturile lui C. Zelea Codreanu de a oferi mişcării o bază de masă şi structuri organizatorice specifice unei asociaţii politice.

La 11 ianuarie 1931 Garda de Fier este dizolvată pentru prima oară, după ce, în iulie 1930, macedoneanul Beza încearcă să-l asasineze pe Constantin Angelescu, subsecretar de stat la Interne. În martie 1932, guvernul Iorga-Argetoianu dizolvă a doua oară Garda de Fier, în urma discursului fulminant al lui C. Zelea Codreanu la mesajul Tronului.

În acelaşi an C. Zelea Codreanu este ales deputat de Tutova, iar mişcarea legionară cunoaşte o nouă formă de organizare prin instituirea funcţiilor de comandant legionar şi de ajutor de comandant. Alături de Senatul legionar şi Consiliul superior legionar această ierarhie militară a gradelor legionare au rolul de a oferi mişcării o coeziune internă.

Stat şi partid în doctrina legionară

Concepția lui C. Zelea Codreanu despre organizarea politică a mişcării se diferențiază de teoria clasică a partidului, cu tot ce înseamnă aceasta: structuri organizatorice, teritoriale şi centrale; baza socială a aderenților; funcțiile noii organizații; locul ei în sistemul de partide, recunoaşterea unor valori politice fundamentale. Ea este o mişcare atipică prin iconoclasmul ei şi prin contestarea violentă a valorilor democratice pe care multipartidismul le-a introdus în viața politică a țării. Produsul prin excelență negativ al democrației româneşti este *politicianismul*, responsabil de toate relele şi primejdiile care s-au abătut asupra țării de când străinii au dobândit drepturi politice şi economice: "*Politicianismul* acesta, prin concepția lui de viață, prin morala lui, prin sistemul democratic din care-şi trage ființa, constituie un adevărat blestem căzut peste capul țării"[27].

Principalele elemente ideologice care configurează doctrina politică legionară indică, indubitabil, faptul că ne aflăm în fața unei mişcări şi nu a unui partid, ca organizație politică în sensul clasic al termenului. Până la cucerirea şi exercitarea puterii în stat, obiectivele acestei mişcări erau mult mai ambițioase: prioritatea valorilor morale asupra celor materiale; formarea omului nou, o revoluție spirituală care să ducă la o contopire mistică cu iubirea de neam şi cu valorile religioase, ceea ce va duce la crearea unei noi ordini politice în țară opusă politicianismului şi demagogiei. De cele mai multe ori, un program, chiar şi perfect, ascunde *statu quo*-ul şi epuizează energiile unei nații în fundătura valorilor materiale: "De aceea, piatra unghiulară de la care porneşte Legiunea este *omul:* nu programul politic. Reforma omului, nu reforma programelor politice… Legiunea Arhanghelului Mihail va fi, prin urmare, mai mult o şcoală şi o oaste decât un partid politic"[28].

Prin însuşi sistemul intern de organizare, o asociație politică (front, ligă, partid etc.) pune accentul pe un criteriu de identificare exterior sufletului colectiv al unui popor. Acest criteriu poate să fie o valoare politică sau economică (libertatea sau egalitatea; solidaritatea sau justiția socială, de pildă) care reuneşte pe susținătorii ei în jurul unui program comun cu scopul de a o realiza; funcțiile incitative şi justificative ale ideologiei au sarcina de a menține unitatea intactă de voință şi acțiune a masei de aderenți în jurul acestei valori şi program comune. Mişcarea însă se deosebeşte radical de partidul politic. Ea transcende raționalitatea scopurilor şi mijloacelor, planul acțiunii nemijlocite, pentru a-şi trage esența din spiritual: "A crea o mişcare înseamnă, *în primul rând*, a crea, *a da naştere unei stări de spirit*, care nu-şi are sediul în rațiune ci în sufletul mulțimii.

Aceasta constituie *esențialul* în mişcarea legionară"[29].

În doctrina legionară, nucleul organizatoric nu este partidul ci cuibul. Cuibul, un grup de membri variind între 3 şi 13 oameni, trebuia să fie o adevărată şcoală de formare a elitelor conducătoare: "Rețeaua acestor şefi de cuib formează scheletul întregii mişcări legionare. Stăpânul organizației legionare *este şeful de cuib*"[30]. În concepția lui C. Zelea Codreanu, sistemul organizării pe cuiburi a mişcării legionare prezintă avantajul aplicării suple a principiilor la o realitate dinamică:

a) Face să activeze; pune în funcțiune întreg organismul unei mişcări;
b) Rezolvă toate problemele;
c) Este uşor transmisibil;
d) Creează un mare număr de cadre;
e) Localizează efectul unei defecțiuni sau trădări;
f) În sfârşit, este cel mai bun loc unde se poate face educația[31].

Cuibul este considerat "o mică familie legionară având la bază dragostea". El se conduce după cele şase legi, fixate în *Cărticica şefului de cuib*:

1. Legea disciplinei;
2. Legea muncii;
3. Legea tăcerii (Fapte, nu vorbe. "Înfăptuieşte: lasă-i pe alții să vorbească");
4. Legea educației ("Trebuie să devii altul. Un erou");

5. Legea ajutorului reciproc;

6. Legea onoarei ("Decât să învingi printr-o infamie, mai bine să cazi luptând pe drumul onoarei")[32].

Referindu-se la cauzele care pot distruge o mişcare politică, C. Zelea Codreanu specifica în primul rând cauzele interne: lipsa unui plan de acţiune, a unui program, a disciplinei şi a criteriilor de selecţie în primirea noilor membri. Aceasta cu atât mai mult cu cât, în caz de succes, organizaţia va fi asaltată de cohorta de oportunişti, nelipsită în astfel de situaţii care simt imediat posibilitatea unui câştig. Critica lui C. Zelea Codreanu viza principiul lui A. C. Cuza pentru înscrierea în Liga Apărării Naţional-Creştine: "În Ligă intră cine vrea şi rămâne cine poate". Să observăm în treacăt că acest principiu nu-i aparţine lui A. C. Cuza; el a fost enunţat, se pare, de Vasile Pogor, cu privire la unicul criteriu de coeziune internă şi de continuitate al unei societăţi culturale precum "Junimea": acela al competenţei.

Răspunderea pentru această stare de lucruri o poartă conducătorul mişcării. Există o diferenţă esenţială între conducător şi doctrinar, deoarece "nu e suficient să fii profesor universitar pentru a lua comanda unei astfel de mişcări"[33]. Doctrinarul se ocupă "*cu căutarea adevărului şi formularea lui teoretică*". El pleacă de la realităţile concrete şi ajunge la elaborarea legilor. "Acolo, în acest plan, este locul lui de creaţie". Omul politic, în schimb, "se ocupă cu *arta impunerii adevărului*, prin jocul forţelor. El se înalţă în sus pentru a se pune de acord cu legile, dar locul lui de creaţie este aici jos pe câmpul de luptă, în câmpul stategic şi tactic.

Cei dintâi conturează obiective, creează idealuri, cei de ai doilea le atinge, le împlinesc"[34].

În opinia lui C. Zelea Codreanu, liderul politic trebuie să se situeze pe "linia vieţii Neamului", adică între aspiraţia spre Absolutul divin şi tendinţele profunde ale neamului său. El trebuie să asigure unitatea de gândire şi de acţiune a mişcării, să stăpânească ştiinţa şi arta conducerii, ştiinţa şi arta educării, "pentru transformarea omului în putere omenească"[35]. El are de modelat materia cea mai rezistentă la schimbare, în direcţia unei noi configuraţii sprituale a naturii umane, prizoniere a milioane de ani a servituţilor de tot felul. De aceea, personalitatea unui lider politic trebuie să fie rezultanta următoarelor dimensiuni psiho-spirituale:

I. O putere lăuntrică de atracţie (forţă hipnotică de sugestie, harisma prin care şeful impune voinţa sa altor oameni). "E un fel de putere magică, pe care, dacă cineva nu o are, nu poate fi conducător".

II. Capacitatea de dragoste;

III. Ştiinţă şi simţ al organizării;

IV. Cunoaştere a oamenilor;

V. Putere de educaţie şi de insuflare a eroismului;

VI. Stăpânirea legilor conducerii;

VII. Simţul bătăliei;

VIII. Curajul;

IX. Conştiinţa obiectivelor drepte şi morale şi a mijloacelor loiale;

X. Un conducător trebuie să aibă toate virtuţile unui luptător: jertfă, rezistenţă, devotament etc.[36]

Ca şi liderii, elitele politice trebuie să fie rezultatul unei transfigurări spirituale, în sensul valorilor creştine care să le smulgă din planul teluric al interesului şi poftelor. Spre deosebire de elitele negative, de elitele vulpi, în sens paretian, care fac din interesul egoist mobilul acţiunii şi obiectivelor, elitele legionare trebuie să pună la baza activităţii lor principiul dragostei care concentrează energiile morale şi spirituale şi le proiectează asupra aproapelui. În felul acesta planul material este depăşit şi interesul naţional, iluminat prin acţiunea elitelor, relevă legătura dintre planul transcendent şi "linia politică a Neamului".

O elită națională, rezultată din principiul selecțiunii, trebuie să întrunească următoarele caracteristici: a) Curățenia sufletească; b) Capacitatea de muncă şi de creație; c) Vitejia; d) Viața aspră şi războire permanentă cu greutățile aşezate în calea neamului; e) Sărăcie; adică renunțare voluntară de a acumula averi; f) Credința în Dumnezeu; g) Dragostea.

Principiul selecțiunii sociale constă tocmai în această înțelegere a rostuirii divine a unui neam în istorie şi pregătirea spirituală pentru a o transpune în realitatea cotidiană. El se deosebeşte de celelalte două principii, principiul elecțiunii şi principiul eredității, prin două caracteristici: prin caracterul implacabil al afirmării lui şi prin posibilitatea degenerării lui într-unul din celelalte două. Principiul eredității poate fi bun sau rău, în funcție de capacitatea de înțelegere "a liniei vieții Neamului" de către monarh. Principiul elecțiunii este cel mai rău dintre toate, deoarece, la adăpostul promisiunilor demagogice, se urmăreşte interesul personal, adeseori împotriva interesului național.

După cum era şi firesc, problematica democrației avea să ocupe în doctrina legionară un rol de suport demonstrativ negativ, pentru a individualiza energic rolul elitelor naționale şi implicit, pentru a demonstra superioritatea acestora din urmă față de doctrinele democratice. Legătura dintre aceste două problematici este dată de acțiunea elitelor naționale, având la bază *principiul selecțiunii sociale,* "virtutea, iubirea şi jertfa pentru țară, dreptatea şi dragostea pentru popor, cinstea, munca, ordinea, disciplina, mijloacele loiale şi onoarea"[37].

Democrația, bazată pe principiul elecțiunii, ar săvârşi o eroare fundamentală în alegerea elitelor din care "decurge întreaga stare de nenorocire, tulburare şi mizerie a statelor"[38]. Mulțimile nu pot alege elitele din simplul motiv că nu cunosc legile de conducere ale organismului național şi nici oamenii chemați să le aplice, care cunosc aceste legi: "Mulțimile fiind chemate să-şi aleagă elita, acestea nu numai că nu sunt în stare să-şi descopere şi să-şi aleagă elita, dar mai mult, *aleg, afară de mici excepții, tot ce este mai rău în sânul unei națiuni.*

Deci nu numai că democrația înlătură *elita națională*, dar o înlocuieşte cu ce este mai rău în mijlocul nației. Democrația va alege: pe oameni fără nici un fel de scrupul, deci fără morală. Pe cei care vor plăti mai bine, deci pe cei cu mai multă putere de corupție"[39].

O altă eroare a democrației în concepția Căpitanului este că aceasta pune accentul mai mult pe drepturile omului (ale individului) în detrimentul colectivității naționale şi al națiunii, entități a căror importanță este deasupra individului: "Democrația nu se ocupă decât de asigurarea drepturilor individului. De aceea, asistăm în democrație la o răsturnare formidabilă. Individul crede că poate să împieteze cu drepturile sale nelimitate asupra drepturilor *colectivității întregi* pe care poate să o încalce şi să o jupoaie. De aceea asistăm, în democrație, la acest tablou sfâşietor, la această anarhie, în care individul nu voieşte să recunoască nimic deasupra interesului său personal"[40].

Armonia nu se poate restabili decât prin reîntronarea ordinii naturale. Individul trebuie subordonat entității superioare, colectivitatea națională, iar aceasta trebuie subordonată națiunii. "Drepturile omului nu mai sunt nemărginite, ele sunt mărginite de drepturile colectivității naționale, iar drepturile acesteia sunt mărginite de drepturile națiunii"[41].

"*Neamul nostru n-a trăit prin milioanele de robi* care şi-au pus gâtul în jugul străinilor, ci *prin Horia*, *prin Avram Iancu*, *prin Tudor*, *prin Iancu Jianu*, prin toți haiducii cari în fața jugului străin nu s-au supus, ci şi-au pus flinta în spinare şi s-au ridicat pe potecile munților, ducând cu ei onoarea şi scânteia libertății. Prin ei a vorbit atunci neamul nostru, iar nu prin "majoritățile" laşe şi "cuminți". Ei înving sau mor; indiferent. Pentru că atunci când mor, neamul trăieşte întreg din moartea lor şi se onorează din onoarea lor"[42].

În opinia lui C. Zelea Codreanu următoarele defecte ale democrației o fac impracticabilă ca regim politic:

1. *Democrația sfarmă unitatea neamului românesc,* împărțindu-l în partide, învrăjbindu-l şi expunându-l dezbinat în fața puterii iudaice, într-un greu moment al istoriei sale.

2. *Democrația transformă milioanele de jidani în cetățeni români.*

3. *Democrația este incapabilă de continuitate de efort.* Pentru că împărțită în partide cari guvernează, câte un an, doi sau trei, este incapabilă de a concepe şi a realiza un plan de lungă durată. Un partid anulează planurile şi eforturile celuilalt (…).

4. *Democrația pune în imposibilitate pe omul politic de a-şi face datoria către neam.*

Omul politic de cea mai mare bunăvoință devine în democrație *sclavul partizanilor săi*, întrucât ori le satisface poftele personale, ori aceştia îi distrug gruparea (…).

5. *Democrația este incapabilă de autoritate.* Pentru că lipseşte puterea sancțiunii. Un partid nu ia măsuri în contra partizanilor lui, trăind din afaceri *scandaloase* de milioane, din hoție şi pradă, de frică să nu-i piardă (…).

7. *Democrația este în slujba marei finanțe* (…)[43].

Epoca interbelică poate fi caracterizată, pe plan european, prin "tensiunea esențială" dintre criza democrației şi expansiunea regimurilor totalitare, devenită posibilă, paradoxal, în cadrul funcționalității regimurilor democratice. Criza democrației politice, de esență liberală se datorează incapacității liberalismului clasic de a mai gestiona transformările structurale din economie, noile forme de organizare şi de control social. La limită, formele democrației economice şi sociale care încep să fie construite după primul război trădează această conştientizare a limitelor democrației liberale şi voința de a le depăşi. În România interbelică, aceasta se afla într-o stare incipientă, cu toate imperfecțiunile unei "forme fără fond": demagogie, mimetism instituțional, corupție, politicianism.

Mulți sociologi din România, care nu pot fi suspectați de simpatii prolegionare, au arătat decalajul dintre teoria şi practica guvernării democratice din România interbelică, cea ce duce la concluzia că în România acestei perioade nu a existat un "autentic regim democratic". Suveranitatea populară n-a fost decât cu numele şi dreptul electoral n-avea nimic dintr-un regim reprezentativ… S-a luptat prea puțin pentru libertăți pentru a putea fi înțelese (…). Abuzuri şi rea credință a guvernanților, poporul român nu înțelese valoarea principiilor înscrise în Constituție şi nu-şi integră cu adevărat sensul virtuților democratice"[44].

Pentru intelectualii apropiați de mişcarea legionară, ca şi pentru doctrinarii ei, criza democrației liberale se manifestă în aplatizarea şi uniformizarea individualității umane în societatea de masă. Atomizarea socială, dezrădăcinarea şi dezintegrarea legăturilor comunitare sub presiunea noilor forțe agregative din societățile industrializate, fenomenele de alienare şi înstrăinare au dus la pierderea reperelor existențiale pentru individ, la ruperea lui din fluxul viu al tradiției şi istoriei care dădeau sens şi valoare actelor vieții sale.

Toate acestea îl determină pe Nae Ionescu să conchidă că "mentalitatea democratică este metafizică şi ca atare anistorică, şi mai ales viziunea istorică a lumii este o scandaloasă aberație intelectuală"[45]. Problema libertății individuale, ax central în orice teorie democratică, se pulverizează în condițiile aplicării ei în practică, ceea ce va duce la o ficțiune a voinței majorității întemeiată pe vot şi nu pe credință. În această situație, "aritmetizarea societății" "înseamnă efectiv egala îndreptățire a tuturor de a hotărî în chestiunile publice şi care nu poate duce decât la înecarea individualităților în mase, la precumpănirea cantității asupra calității"[46]. Din această cauză, în epocă, problema libertății va căpăta noi dimensiuni în afara celei de posibilitate de a acționa nestingherit într-un spațiu social pentru realizarea drepturilor naturale individuale. În regimurile totalitare, libertatea devine o povară psihologică de care individul doreşte să scape, să se elibereze. El o concede

unui lider totalitar în schimbul garantării satisfacerii nevoilor şi a siguranței vieții. El nu are nevoie de libertatea abstractă, din simplul motiv pentru că nu are ce face cu ea. De aceea, în regimurile totalitare pierderea libertății individuale în organizația totalitară este compensată de disciplina liber consimțită, care dă sentimentul plenar al libertății: "Când cineva se încadrează, nu silit, ci din chemare interioară, cum s-ar mai putea susține că nu este liber să se manifeste în cadrul propriilor tendințe, identificate cu cele ale organizației în care a intrat nu numai de bună voie, ci din convingere"[47].

"Plictiseala de libertate este una dintre cele mai grave şi mai iritante exasperări la care poate ajunge omul, deoarece acesta neavând axa în interiorul ființei sale, încearcă să se salveze prin tot ceea ce nu e el. Chiar în regimurile de teroare omul e mai sigur de el însuşi decât în fanteziile democrației. Lenea de a gândi şi frica de a se izola monadic în lume îl fac să accepte cu veselie şi cu o agreabilă resemnare şi comanda dictatorilor. O epocă de libertăți nemărginite, de democrație "sinceră" şi extremă, care s-ar prăbuşi indefinit, ar fi prăbuşirea inevitabilă a umanității. Muritorii n-au iubit cu pasiune decât pe acei care le-au pus căluşe, şi pe cine au transformat ei în mit? Pe călăii libertății lor… Mulțimea vrea să i se comande (…)[48].

În spiritul concepției sale despre existența anistorică a poporului român şi subestimând datele de fond ale existenței comunitare tradiționale precum şi psihologia individualistă a țăranului român, E. Cioran consideră că "… pentru păturile care nu iau parte directă la istorie nu există tragedie mai mare decât democrația. Țărănimea a fost amestecată în procesul universal într-o devenire la care n-are aderențe. (…) Mulțimea anistorică n-are decât un ideal: pierderea libertății. Alții să-şi ia răspunderea; ea nu vrea să judece şi de frica anarhiei se încântă de teroare (…)"[49].

Pentru Nichifor Crainic, dictatura "se va generaliza în toată Europa, dacă nu în lumea întreagă", deoarece ea reprezintă "spiritul timpului". "Slăbiciunea mortală a democrației stă în sistemul ei de educație cetățenească. Individul e sfătuit mereu să nu asculte, adică să nu se subordoneze, ci să delibereze pentru a-şi da votul"[50]. Totodată, o carență structurală a regimurilor democratice, care izvorăşte din însuşi specificul funcționării regimurilor, este lipsa de fermitate a deciziilor şi lipsa de autoritate: "Conducătorul democratic – dacă i se poate spune conducător – e lipsit de prestigiu fiindcă, pentru a deveni conducător, el trebuie să fie mai întâi cerşetor de voturi. Cine se pricepe să fie un milog mai iscusit acela ajunge «conducător» democratic. El nu poate să comande. N-are forța morală. Cine a cerşit ieri în câmpul electoral nu se poate transforma a doua zi, ajuns la guvernare, în comandant. Fiindcă nu poți comanda oameni la care ai cerşit şi nici oamenii care te-au miluit nu pot vedea în tine o autoritate. Democrația e astfel lipsită de prestigiu din pricina sistemului ei de educație cetățenească, pentru a nu mai vorbi de abuzurile regimului"[51].

Un alt argument invocat de criticii democrației în perioada interbelică ar fi demagogia egalitarismului. De la natură, oamenii nu sunt egali; acest lucru se observă în logica ierarhiilor sociale, fapt demonstrat pe cale ştiințifică. Mai mult decât atât: ştiințele antropologice şi psihologice au demonstrat că instinctul natural al ierarhiei provine în lumea vie dintr-o structură bipolară a conştiinței: unii, puțini la număr, sunt înzestrați cu psihologia de a comanda. "Celor mai mulți le place să asculte, să se subordoneze, să fie comandați. Una din cele mai mari bucurii ale oamenilor e să admire superioritatea unui ales, a unui exemplu rar. (…) Regimul democratic, prin cerşitul voturilor şi prin făgăduiala deşartă, corupe instinctul de subordonare al maselor, şi menține în popor starea de permanentă confuzie şi de permanentă anarhie"[52].

Ideologii mişcării legionare resping acuzația de regim dictatorial adus în epocă mişcării legionare. Pentru Ernest Bernea, unul dintre comandanții legionari, în această apreciere a partidului "Totul pentru Țară" ar fi vorba de o confuzie premeditată între scop şi mijloace, între formă şi conținut. Fiind vorba de o identitate de esență a scopurilor într-o

mişcare spirituală întemeiată pe dragoste, între Căpitan şi popor relaţiile nu ar izvorî decât din dragoste şi credinţă, deoarece “el este ascultat pentru că este Căpitan, adică conducător în înţelesul de om care întrupează desăvârşit cugetul şi fapta istorică a neamului acesta”[53]. Puterea personalizată care concentrează şi personifică unitatea de voinţă a celor mulţi în jurul şi în numele unui om nu înseamnă dictatură, deoarece se întemeiază pe raporturi fireşti care izvorăsc din convergenţa scopurilor cu mijloacele. Dictatura înseamnă, ca şi tirania, un regim arbitrar care nesocoteşte voinţa celor mulţi şi se preocupă doar de binele personal şi de creşterea puterii sale. “Dictatura înseamnă voinţa unui singur om împotriva voinţei neamului; dictatura înseamnă orice conducere silnică care luptă să scoată neamul din căile sale fireşti. Dictatura, deci, înseamnă ceva care constrânge şi vrea să impună din afară, iar, pe de alta, înseamnă ceva patologic, nefiesc”[54].

După cum era şi firesc, problematica naţiunii şi a naţionalismului ocupă un loc central în doctrina legionară. În primul rând, pentru că spiritualitatea legionară găseşte în naţiune un cadru ideal de formare a omului nou, a eroului, prin sacrificiu şi prin legătura neîntreruptă cu trecutul istoric şi cu pământul ţării, prin comandamentele eterne ale neamului. În al doilea rând, prin mistica naţională, prin iubirea necondiţionată a naţiei, legionarul ia contact cu sufletul viu al “poporului său”, cu “eternitatea neamului”, ceea ce îl transportă în sferele pure ale spiritualităţii creştine unde începe procesul de formare a omului nou, legionar. Deşi la unii doctrinari legionari statul naţional reprezintă forma perfectă de comunitate (vezi Traian Brăileanu, *Teoria comunităţilor umane*) în doctrină însă “biserica şi naţiunea formează o entitate colectivă a cărei voinţă este superioară faţă de cea a individului”[55]. Aserţiunea lui Nagy-Talavera îşi găseşte deplina confirmare în dogma ortodoxă a mântuirii pe care Legiunea o asimilează ca o structură centrală a doctrinei. În religia ortodoxă Biserica este subordonată Statului; neamurile participă la Judecata de Apoi în nume propriu, alături de credincioşii individuali. Prin urmare, întregul este mai mare decât partea. În plus, în comunitatea de iubire a Bisericii efortul individual pentru salvarea sufletului este ajutat de participarea la practicile rituale şi de respectarea lor. În felul acesta, “transcendentul care coboară” devine mai palpabil, mai uman la orizontul firii, graţie formelor de contemplare şi participare mistică.

Naţiunea are ca bază de existenţă pământul, teritoriul, care reprezintă mai mult decât suportul ei material, reprezintă un aluat indisolubil cu sufletul ei. De aceea, a apăra acest teritoriu sau a nu-l apăra este o problemă de viaţă şi de moarte de care depinde însuşi viitorul naţiei respective: “Naţiunea stă, ca un pom, cu rădăcinile ei înfipte în pământul ţării de unde îşi trage hrana şi viaţa. Nu există neam care să poată trăi fără pământ, după cum nu există pom care să trăiască atârnat în aer. O naţie care nu are pământul său nu poate trăi decât dacă se aşează sau pe pământul altei naţii, sau pe trupul acesteia, sugându-i vlaga”[56].

Abordarea naţiunii aminteşte izbitor de abordarea spiritualistă a lui E. Renan, preluată şi amplificată de întreaga dreaptă interbelică europeană: “Ne-am născut din negura vremii pe acest pământ odată cu stejarii şi cu brazii. De el suntem legaţi nu numai prin pâinea şi existenţa pe care ne-o dă muncindu-l cu greu, dar şi prin toate oasele strămoşilor care dorm în ţărâna lui. Toţi părinţii sunt aici. Toate amintirile noastre, toată gloria noastră războinică, întreaga noastră istorie aici, în acest pământ stă îngropată (…).

Suntem legaţi de acest pământ prin milioane de morminte şi prin milioane de fire nevăzute pe care numai sufletul nostru le simte şi *rău* de acei ce vor încerca să ne smulgă de pe el”[57].

În concepţia lui C. Zelea Codreanu neamul are: 1.*un patrimoniu fizic, biologic*: carnea şi sângele; 2. *un patrimoniu material*: pământul ţării şi bogăţiile lui; 3. *un patrimoniu spiritual* care cuprinde: a) Concepţia lui despre Dumnezeu, lume şi viaţă; b) “Onoarea lui ce străluceşte în măsura în care neamul s-a putut conforma, în existenţa sa istorică, normelor izvorâte din concepţia lui despre Dumnezeu, lume şi viaţă”[58]; c) Cultura lui: rodul vieţii lui,

născut din propriile sforțări în domeniul gândirii și artei. Neamul cuprinde: 1. Toți Românii aflători, în prezent, în viață; 2. Toate sufletele morților și mormintele strămoșilor; 3. Toți cei ce se vor naște Români. "*Un neam trăiește în veșnicie prin concepția, onoarea și cultura lui.* De aceea, conducătorii națiilor trebuie să judece și să acționeze nu numai după interesele fizice sau materiale, ale neamului, ci ținând seama de linia lui de onoare istorică, de interesele eterne. Prin urmare, nu pâine cu orice preț, ci onoare cu orice preț"[59]. Acest transfer de la mistica creștină la mistica națională se realizează prin patrimoniul național "pentru că numai el poartă pecetea eternității". "Mistica națională nu este altceva decât *contactul omului* sau al mulțimilor cu sufletul neamului lor, printr-un salt pe care acestea îl fac, din lumea preocupărilor personale, în lumea eternă a neamului. Nu cu mintea, căci aceasta o face orice istoric, ci *trăind*, cu sufletul lor"[60]. "Prin mistica națională se va naște un om care va respinge materialismul precumpănitor al acestei epoci; în locul lui, el va urma o adevărată școală a eroismului. El va deveni un om al virtuților cardinale (…)"[61].

Ca și în celelalte regimuri de dreapta, statului nu îi revine un loc politic important în socializarea politică a individului, acest rol revenindu-i partidului sau mișcării. Statului îi revine, cel mult sarcina de a organiza spațiul pentru victoria "ordinii noi" în economie sau pentru asigurarea condițiilor necesare realizării obiectivelor naționale. "Statul este un produs al națiunii, un postfenomen al ei, o construcție în care se prelungește și se afirmă propria ei ființă. Pentru a exista un stat trebuie să existe o națiune. Relația dintre cei doi termeni este inseparabilă și ireversibilă"[62]. Însăși sintagma "stat național legionar" arată că fondul doctrinei rezidă în personificarea morală a ideii de națiune, cu toate corolarele ei, funcția organizatorică și politică a statului deplasându-se în spațiul economic, în organizarea statului național-corporativ.

Principiul fundamental al "noii ordini" trebuia să fie "organizarea național-corporatistă a națiunii"[63]. În concepția lui Mihail Manoilescu statul nou, corporatist unitar și totalitar era rezultatul "unei anumite constrângeri biologice și al anumitor dispoziții psihice". Printre constrângerile impuse se număra și faptul că "*principiul libertății* trebuie să cedeze în chip firesc locul său principiului de organizare"[64]. Un asemenea obiectiv nu se poate realiza decât prin "revoluțiile de tip fascist".

Însăși organizarea statului național-legionar avea ca premise politice și economice statul național-corporatist teoretizat de Manoilescu, inspirat după fascismul italian. Una din trăsăturile statului național corporatist va fi schimbarea mecanismelor de reprezentare și de mediere democratice: "Individul nu va mai fi caracterizat juridic prin calitatea uniformă și abstractă de cetățean și prin drepturile naturale care rezultă din simplul fapt al existenței sale, ci prin calitățile sale diferențiate și concrete care rezultă din serviciul (funcția) sau din serviciile (funcțiile) pe care le împlinește în colectivitate și care singure dau naștere la drepturi pe baza datoriilor împlinite"[65]. Liberalismul bazat pe urmărirea profitului individual trebuie să cedeze locul, pe plan economic, principiilor mai suple ale sistemului corporatist. Ele înseamnă "introducerea principiului de organizare în locul acelui regulator unic al vieții economice capitaliste care este astăzi beneficiul individual"[66].

Programul politic legionar din 1931 impunea "crearea unei clase de mijloc a comercianților și industriașilor, prin ajutorul legal al statului și încurajarea energiilor românești capabile"[67].

Lozincile despre echitatea și justiția socială legionare fac ca doctrina lor economică să pară mai mult de stânga de vreme ce pârghiile de comandă și de control în proiectatul stat național-legionar puteau lesne implementa un intervenționism și un dirijism activ în viața economică. Lozinci precum: "omul și pogonul"; "țăranii – temelia țării"; "sufletul și hectarul"; "loc tineretului", "muncitorul va fi stăpân, nu rob, va fi frate, nu dușman, va fi camarad, nu servitor"; "învierea vechilor moșneni și răzeși" au avut o puternică forță de atracție asupra sărăcimii satelor și muncitorimii. De pildă, obiectivele economice și sociale

pentru clasa muncitoare înscrise în program sunt puternic colorate etnic, tocmai pentru a facilita penetrarea ideologiei legionare în mediile muncitoreşti. Programul menţiona necesitatea de a se asigura "existenţa muncitorului român şi a familiei lui, să se facă legea de proteguire a braţelor de muncă româneşti, muncitorul român trebuie să găsească de muncă în România etc."[68].

Doctrina economică a legionarismului are, în punctele ei esenţiale, afinităţi evidente cu corporatismul fascist italian: ea "nu vede în clasele sociale decât organizare a puterilor de producţie a unei naţiuni, o diviziune firească a muncii, impusă de cerinţele moderne de viaţă, aşadar o completare reciprocă de activităţi care nu se pot dezvolta decât una prin alta. Perspectiva legionară exclude deci lupta de clasă şi arată necesitatea imperioasă, pe viaţă şi pe moarte, a colaborării organice dintre toate părţile care compun o naţiune. Frontul de luptă se întoarce înăuntru numai faţă de elementele parazite, în înţelesul că ele trebuie complet eliminate"[69].

Pe lângă legitimitatea mistico-religioasă, parte componentă a naţionalismului integral, armonia socială proiectată de doctrină prevedea integrarea defavorizaţilor, ştergerea deosebirilor dintre bogaţi şi săraci, în numele apartenenţei etnice: "*Toţi* românii sunt fraţi, toţi deci trebuie să ducă greul, când e greu şi *toţi trebuie să ştie ce e binele când e bine*"[70].

Elemente de imagologie legionară

După cum s-a văzut din subcapitolele precedente, ideologia legionară se bazează pe un puternic sentiment al identităţii şi al apartenenţei. Imaginarul social care produce reprezentările religioase şi naţionaliste era unul profund rural, tradiţionalist şi etnic. Împreună cu simbolurile identitare (steagul şi imnurile Legionare, uniforma, salutul, jurământul rostit la primirea în cuib) imaginarul social legionar creează premisele psihologice favorabile răspândirii ideologiei şi atragerii de simpatizanţi. De aceea, propaganda legionară s-a bazat pe evenimentul - şoc, fiind conştientă că tehnicile ei se deosebesc profund de ritualul democratic al campaniilor electorale din acea perioadă, atât de bine surprinse de geniul lui I. L. Caragiale.

Elementul detonator al acestor tehnici se origina în ideea de ordine, organizare şi disciplină, considerate de legionari că au un rol salvator în regenerarea morală şi materială a ţării.

El avea ca vector persuasiv surpriza, pe fondul unor mentalităţi colective conservatoare şi parohiale.

În special cântecul ("imnele legionare"), ca formă a comunicării politice, era la mare preţ în propaganda legionară. În "*Cărticica şefului de cuib*", C. Zelea Codreanu recomandă introducerea obligatorie a cântecului în fiecare cuib ca formă de viaţă legionară. Cântecul avea nu numai un rol purificator şi de coeziune internă a grupului, dar îndeplinea şi funcţii ideologice precise: funcţia de incitare şi de mobilizare, de inscripţionare a identităţii într-o măsură mult mai eficienţă decât sloganul politic. Dacă examinăm structura melodică şi tematică a repertoriului, ca şi nucleul de imagini ne dăm seama de amplificarea temelor ideologice prin această formă de propagandă.

O altă sursă imagologică prioritară în doctrina legionară este practicarea cultului religios care se grefează organic pe comportamentul politic şi inocula participanţilor o impresie de credinţă sinceră în cauză şi în idealurile proclamate, mai ales că mulţi preoţi erau membri ai Legiunii. De exemplu, participau alături de ţărani la slujbe şi îngenunchiau în timpul liturghiei; ridicau troiţe; reparau sau construiau biserici prin participare colectivă; ţineau post în zilele de miercuri şi vineri; puneau un mare preţ pe procesiunile şi ceremeniile religioase ca ritual politic. Mai ales că aceste ceremonii, prin defilări ale trupelor legionare, prin uniformele lor verzi, cadenţa ritmică şi salutul legionar creeau o impresie stranie asupra participanţilor.

Legionarii se pricepeau să facă din fiecare eveniment al oganizației o campanie de publicitate. Nunta lui Codreanu din toamna anului 1927 de la Focşani; aducerea în țară a trupurilor lui Ion Moța şi Vasile Marin, căzuți în războiul civil din Spania în 1937, şi înmormântarea lor; instaurarea regimului național – legionar la 7 septembrie 1940 au constituit tot atâtea evenimente de presă, campanii de publicitate şi de propagandă.

În special, dimensiunea socială a propagandei legionare, prin amestecul ei de populism, egalitarism şi protecție comunitară a şocat mentalul colectiv al epocii. Echipe constituite din studenți şi elevi legionari, la chemarea Căpitanului, puteau fi văzute, cu pantalonii suflecați frământând lutul pentru construcția cantinelor–restaurant, a bisericilor, a caselor. După mărturiile din epocă, oamenii *priveau ca la urs* această desfăşurare de forțe, fără să-şi poată explica fenomenul: ei erau convinşi că tineretul studios trebuie să-şi petreacă vacanța de vară distrându-se şi nu făcând chirpici.

Faptul că fruntaşii Legiunii erau conştienți de importanța propagandei în lupta politică îl demonstrează scrierile lui Mihail Polihroniade referitoare la posibilitățile "Gărzii de Fier" de a realiza o revoluție morală în viața politică din România:

"Mai semnalăm că ştie să utilizeze cu o măiestrie uimitoare elementele care impresionează masele.

Cântecele populare abil compuse şi difuzate, marşuri impresionante, cavalcade teatrale dar eficiente, un întreg cortegiu de mijloace care produc o impresie quasireligioasă în mase şi care nu se mărginesc să repete clişeele tactice de aiurea, ci se adaptează condițiilor româneşti. Moralul ?

Aş vrea să văd şi eu ce altă grupare politică poate conta pe aderenți care să facă marşuri de zeci de kilometri pe jos, care să plece, de pildă, de la Bucureşti la Bârlad pe jos iarna, fără bani, fără merinde îndestulătoare şi mai ales fără speranța de a veni la putere de azi pe mâine?"[71]

Un alt element imagologic de o deosebită forță persuasivă din doctrina legionară este ideea de cruciadă creştină. Ea cuprinde esența concentrată pe viu, în desfăşurare sensibilă, a principalelor teze ale doctrinei: mistica şi alegoria morții; jertfa şi martirajul creştine; procesiunile religioase; anticomunismul şi antisemitismul visceral.

În special războiul civil din Spania (1936-1939) a oferit o şansă istorică conducerii legionare de a-şi verifica şi, totodată, de a-şi confirma în practică validitatea principiilor doctrinare. Se cunoaşte firul evenimentelor premergătoare declanşării acestui război care a fost imediat cauționat într-un conflict dintre două ideologii opuse: cea comunistă şi cea conservatoare monarhistă, la nivel european şi internațional. "În Spania, după retragerea de la conducerea statului, în 1930, a generalului Miguel Prima de Rivera stânga triumfă electoral în oraşele mari, în aprilie 1931. Regele Alfonso al XIII-lea părăseşte țara, fără însă a abdica formal. Noua structură parlamentară nu întârzie să profite de context proclamând abolirea monarhiei şi trecerea la forma de guvernământ republicană. În anii următori, stânga spaniolă alunecă din ce în ce mai mult spre comunism (Frontul Popular), cu asistența interesată a Moscovei. (…) În urma alegerilor din februarie 1936 mica majoritate obținută de Frontul Popular permite folosirea unui guvern dominat de comunişti (care lucrau în legătură directă cu "consilierii sovietici"). (…) Picătura care a umplut paharul a fost asasinarea de către comunişti, la 13 iulie 1936, a lui Calvo Sotelo, liderul opoziției monarhiste" (…)[72].

Ce a urmat se cunoaşte: generalul Francisco Franco Bahamonde, comandantul trupelor spaniole din Maroc, intervine în iulie 1936, spre a restabili ordinea. Conflictul se internaționalizează rapid: Germania şi Italia sprijină fățiş forțele naționaliste, iar Uniunea Sovietică şi marxiştii de pretutindeni cauza comuniştilor. Principalul obiectiv împotriva căruia s-a dezlănțuit violența revoluției comuniste, cu crime de o bestialitate inimaginabilă, a fost Biserica, slujitorii ei şi valorile spiritualității creştine[73]. Hotărârea Legiunii de a trimite o

echipă, formată din fruntaşi legionari care să lupte alături de forțele naționaliste spaniole, a fost luată, se pare, în septembrie 1936, când trupele franchiste eliberează Alcazarul[74].

Că Legiunea a văzut în războiul civil din Spania propriul ei război, în principiile pentru care luptau monarhiştii şi naționaliştii propria ei cauză o demonstrează mărturiile participanților legionari la acest război înainte şi după întoarcerea unora dintre ei. Înainte - ca o motivație simbolică a gestului în ideea de jertfă creştină; după – ca o confirmare a gestului, bazată pe fărădelegile săvârşite de comunişti împotriva Bisericii, şi a slujitorilor ei: "Se trăgea cu mitraliera în obrazul lui Hristos! Se clătina aşezarea creştină a lumii! Puteam noi să stăm nepăsători?!"[75] le scria Ion I. Moța părinților săi pe 22 noiembrie 1936 înainte de a lua drumul Spaniei. Iar Vasile Marin, comandantul organizației legionare din Bucureşti, îi scria soției sale pe 23 noiembrie în aceeaşi notă de responsabilitate a apărării valorilor creştine împotriva ateismului comunist:

"N-am făcut actul acesta din disperare sau aventură, ci perfect lucid. Era o datorie de onoare care apăsa pe umerii generației noastre. L-am făcut cu acelaşi ca şi când ar fi fost vorba de țara mea"[76].

În general, imaginea dominantă în epocă a celor şapte legionari români plecați să lupte în Spania este aceea a unor "cruciați ai secolului XX".

Axa bipolară a imaginii se structurează în funcție de viziunea creştină a lumii, prezentă în iconografia politică românească, atât în imaginarul popular cât şi în literatura cultă la Eminescu, Alecsandri, Sadoveanu etc. Forțele comunismului ateist sunt identificate cu Răul absolut în istorie, precum în epica populară oştile păgâne, iar valorile creştinismului cu Binele care trebuie să triumfe: "Se învolburase, în nebunia ucigătoare a urii, satanica pornire împotriva Crucii. Trosneau în îndepărtata Spanie catapetesmele bisericilor şi plângeau, batjocorite, madonele din Alcazar. Ura, setea de sânge şi prigoana împotriva lui Cristos se cuibăriseră în însorita Peninsulă Iberică"[77].

Pe data de 13 ianuarie 1937 pe frontul de la Majadahonda Ion I. Moța şi Vasile Marin cad sfârtecați de un obuz. Aducerea celor două trupuri neînsuflețite în țară, cu trenul, pe ruta Franța – Belgia – Germania – Polonia – România şi înmormântarea lor pe data de 13 februarie 1937, în mausoleul de la Casa Verde, a prilejuit o procesiune politică de o rară forță imagologică. Trenul mortuar intră în țară pe data de 9 februarie 1937 şi după ce străbate provinciile istorice româneşti, în seara de 11 februarie, ajunge în Gara de Nord. Acolo unde opreşte, în marile oraşe, este întâmpinat de corpurile legionare, de mulțimi uriaşe, dar mai cu seamă de preoți, de la cei de rând până la autoritățile ecleziastice ale locului. Iată ce relatează un martor ocular, comandantul legionar Dumitru Banea: "Trenul ajunge în Bucureşti, unde o imensă mulțime aşteaptă sicriele celor doi dragi camarazi. Sînt duşi la Biserica Sfântul Ilie-Gorgani, de unde se formează cortegiul, după slujba făcută de doi mitropoliți şi un episcop. (…) Această manifestație, încă nemaiîntâlnită în România, în disciplină de fier, într-o ordine şi frumusețe nemaivăzute, au arătat Bucureştiului şi țării întregi puterea Mişcării noastre, dar şi hotărârea duşmanilor de a ne distruge. Carul mortuar era tras de 80 de fruntaşi ai Mişcării, în cămăşi verzi. Căpitanul, familiile morților, Senatul legionar şi gradele legionare urmau cortegiul, câteva sute de preoți, apoi studențimea şi, la urmă, legionari (simpli) şi simpatizanți. Pe ambele margini ale străzii erau încolonați studenții legionari. La vederea acestei manifestații, oamenii priveau cu capul descoperit, unii cu bucurie, alții îngroziți de forța Mişcării"[78].

Iată mărturia unui istoric profesionist din afară, specialist în istoria Gărzii de Fier, spaniolul Francisco Veiga: "Şocul a fost uriaş. Cortegiul a străbătut centrul oraşului cu o gigantică cruce vie în frunte, formată din legionari în uniformă, şi patru sute de preoți care cântau psalmi. Erau de față mai multe sute de țărani şi, printre ei, transilvănenii sunau din bucium acorduri funebre, triste şi profunde. (…). Cortegiul funerar, lung de patru kilometri, a paralizat circulația din centrul capitalei, peste care cădea o ninsoare deasă. Stilul Legiunii

invadase străzile, dând o lecție de neuitat <frivolului> București"[79]. Această capacitate de mobilizare și forță de persuasiune a ritualului politic au avut impactul scontat: ascesiunea spectaculoasă a partidului "Totul pentru Țară" la ultimele alegeri libere din România Mare în decembrie 1937 când a obținut 15,5% din voturi, ceea ce va duce la modificări profunde în sistemul politic românesc.

NOTE

[1] Codrescu, Răzvan, *Dreptatea d-lui Pleșu*. În: *Spiritul Dreptei*, București, Editura Anastasia, 1997, p. 159
[2] Codrescu, Răzvan, *În căutarea legiunii pierdute,* București, Editura "Vremea", 2001, p. 95.
[3] Codrescu, Răzvan, *op. cit*., p. 69.
[4] Veiga, Francisco, *Istoria Gărzii de Fier 1919-1941. Mistica ultranaținalismului*, București, Humanitas, 1995, p. 20.
[5] Zelea Codreanu, Corneliu, *Pășind în viață*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari*, vol. I, ediția a IX-a, București, Editura Scara, 1999, p. 17.
[6] Veiga, Francisco, *op. cit,*. p. 205.
[7] *Ibidem.*
[8] Zelea Codreanu, Corneliu, *Însemnări.* Editura "Pământul strămoșesc", 1963, p. 24.
[9] Idem "*Disciplina și dragostea*". În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit*., p. 250.
[10] *Ibidem*, p. 252.
[11] Zelea Codreanu, Corneliu, *Programul nostru.* În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit*., p. 239.
[12] … *Ibidem.*
[13] … *Ibidem.*
[14] Zelea Codreanu, Corneliu, *Materia*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit*., p. 232.
[15] Eliade, Mircea, *De ce cred în biruința mișcării legionare?* În: *Buna Vestire*, Anul I, nr. 244. din 17 decembrie 1937.
[16] *Ibidem.*
[17] Durkheim, Emile, *Despre sinucidere*, Iași, Institutul European, 1993, p. 175.
[18] *Ibidem*, p. 180.
[19] Părintele Galeru, *Jertfă și răscumpărare*, București, Editura Harisma, 1991, p. 238.
[20] *Ibidem*, p. 29.
[21] *Ibidem*, p. 41.
[22] Zelea Codreanu, Corneliu, *Țelul final al neamului*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari*, *op. cit*., p. 336.
[23] *Jurământul gradelor legionare la moartea lui Moța și Marin*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit., p…*
[24] Zelea Codreanu, Corneliu, *Cărticica șefului de cuib*, București, 1933.
[25] Noica, Constantin, *Spiritualitate și moarte*. În: *Adsun din 8 august 1940.*
[26] …
[27] Zelea Codreanu, Corneliu, *Gânduri de viață nouă*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari*, vol. I, ediția a IX-a București, Editura Scara, 1999, p. 144.
[28] Zelea Codreanu, Corneliu, *Programul nostru*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit*., p. 239.
[29] Zelea Codreanu, Corneliu, *Dincolo de forme.* În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit.*, p. 259.
[30] Codreanu Zelea, Corneliu, P*rimele începuturi de organizare.* În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit.*, p. 263.
[31] *Ibidem*, p. 264.
[32] …
[33] Zelea Codreanu, Corneliu, *Critica conducătorului.* În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit.*, p. 203.

[34] *Ibidem.*
[35] *Ibidem*, p. 204.
[36] *Ibidem.*
[37] Zelea Codreanu, Corneliu, *Elecţiune, selecţiune şi ereditate.* În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit.*, p. 330.
[38] *Ibidem*, p. 329.
[39] *Ibidem.*
[40] Zelea Codreanu, Corneliu, *Individ, colecitvitate naţională, naţiune.* În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit.*, p. 333.
[41] *Ibidem.*
[42] Zelea Codreanu, Corneliu, *Privind spre cer*, I. *Păşind în viaţă (1919-1927).*
[43] Zelea Codreanu, Corneliu, *Câteva observaţii asupra democraţiei.* În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari*, *op. cit.*, pp. 325-327.
[44] Crişan, Alexe, *Essai sur le régime répresentatif en Roumanie*, Paris, 1937, p. 11.
[45] Ionescu, Nae, *Instituţionalism şi democraţie.* În: Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, Bucureşti, Editura Roza vânturilor, 1990, p. 359-360.
[46] Idem. *Cultură şi democraţie, op. cit.*, p. 369.
[47] Slusanski, Barbu, *Structura organizaţiei totalitare.* În: *Însemnări sociologice*, An IV, 1 septembrie 1940.
[48] Cioran, Emil, *Renunţarea la libertate*. În: *Vremea*, Anul X, nr. 480 din 21 martie 1937.
[49] *Ibidem.*
[50] Crainic Nichifor, *Democraţie şi dictatură.* În: *Calendarul*, Anul III, nr. 485 din 4 octombrie 1933.
[51] *Ibidem.*
[52] *Ibidem.*
[53] Bernea, Ernest, *Între dictatură şi stat poliţist.* În: *Cuvântul*, Anul XV, nr. 3139 din 9 februarie 1938.
[54] …
[55] Nagy-Talvera, M. Nicholas, *Fascismul în Ungaria şi România*, Bucureşti, Editura Hasefer, 1996, p. 344.
[56] Zelea Codreanu, Corneliu, *Problema pământului românesc*. În: Zelea Cdreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit.*, p. 73.
[57] Zelea Codreanu, Corneliu, *Noi şi pământul nostru.* În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit.*, pp. 74-75.
[58] Zelea Codreanu, Corneliu, *Neamul.* În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit.*, pp. 334-335.
[59] *Ibidem*, p. 335.
[60] Zelea Codreanu, Corneliu, *Ţelul final al neamului*, *op. cit*., p. 336.
[61] Marin, Vasile, *Crez de generaţie*, Bucureşti, ediţia a II-a, 1937, p. 39.
[62] Sima, Horia, *Doctrina legionară,* Bucureşti, Editura Majadahondo, 1998, p. 191.
[63] Manoilescu, Mihail, *România – stat naţional-corporativ*, Bucureşti, Tipografia "*Universu*l", 1934, p. 28.
[64] Manoilescu, Mihail, *Partidul unic*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1940, p. 36.
[65] Manoilescu, Mihail, *România – stat naţional-corpoatist*, *op. cit*., p. 30.
[66] Manoilescu, Mihail, *Secolul corporatismului*, Bucureşti, Editura Cultura Naţională, 1934. p. 10.
[67] Legiunea "Arhanghelului Mihail". Garda de Fier. *Programul şi caracterul general*, Câmpulung, 1931, p. 10.
[68] *Ibidem*, pp. 14-15.
[69] Herseni, Traian, *Concepţia socială a Legiunii*. În: *Însemnări sociologice*, Anul IV, nr. 5, noiembrie 1940, p. 8.
[70] Herseni, Traian, *Mişcarea legionară şi ţărănimea*, Bucureşti, 1937, p. 17.
[71] Polihroniade, Mihail, *Tot "Garda de Fier"*. În: *Calendarul*, Anul I, nr. 225 din 17 noiembrie 1932.
[72] Codrescu, Răzvan, *În căutarea Legiunii pierdute*, Bucureşti, Editura "Vremea", 2001, p. 50-51.
[73] *** *Prigoana religioasă în Spania*, Bucureşti, Editura Floris Rom, 1996.
[74] Componenţa echipei era următoarea:Ion Moţa, avocat; preotul ortodox Ion Dumitrescu-Borşa; Alexandru (Alecu) Cantacuzino, diplomat; Gheorghe Clime, inginer; Nicolae Tatu, avocat; Bănică Dobre, economist; Vasile Marin, economist.
[75] *** *Testamentul lui Ion Moţa*, Munchen, colecţia "Europa", 1990, p. 10.
[76] Marin Vasile, *Crez de generaţie*, ediţia a IV-a, Munchen, colecţia "Europa", 1977, p. 235.
[77] Codrescu, Răzvan, *op. cit.*
[78] Banea, Dumitru, *Acuzat, martor, apărător în procesul vieţii mele*, Sibiu, Editura Puncte Cardinale, 1995, p. 53.
[79] Veiga, Francisco, *Istoria Gărzii de Fier, op. cit.*, p. 231.